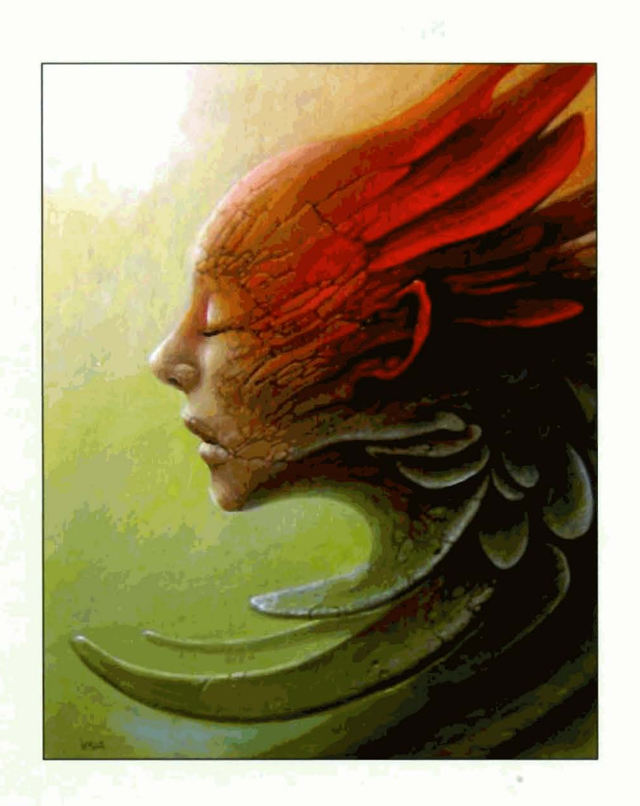
فهمي جدعان

المقدّس والحرّية

وأبحاث ومقالات أخرى
من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث





المقدّس والحريّة

وأبحاث ومقالات أخرى
من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث

المقدّس والحريّة ، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث / فكر
د. فهمي جدعان / مؤلّف من فلسطين
الطبعة الأولى ، 2009



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب 5460-11 ، هاتفاكس : 751438 / 752308 1 00961
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب 9157 ، هاتف 5605432 6 00962 ، هاتفاكس 5685501 6 00962
e-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الإلكتروني: www.airpbooks.com
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
لوحة الغلاف : **توماج آلن كوبيرا / بولندة**
الصفّ الضوئيّ : **المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر / بيروت، لبنان**
التنفيذ الطباعيّ : **مصطفى قانصو للطباعة والتجارة / بيروت ، لبنان**

ISBN 978-9953-36-290-4



فهمي جدعان

المقدّس والحريّة

وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث



إلى الحسن بن طلال
المفكّر.. الإنسان..

للمؤلــف

* *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* , Imprimerie catholique (Dar al – mashreq) , Beyrouth , 1968.
* *Etude sur la création de la Parole divine*, Université de Paris , 1968.
* *Révélation et Inspiration en Islam*, in *STUDIA ISLAMICA , XXVI, (Editions: G-P Maisonneuve-Larose) , Paris, 1967.*
* *La Philosophie de Sijistāni* , in *STUDIA ISLAMICA, XXXIII , Paris, 1971 .*
* *Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique*, in *STUDIA ISLAMICA, XXVIII , Paris ,1973.*
* *La place des Anges dans la théologie cosmique musulmane* , in *STUDIA ISLAMICA, XLI, Paris , 1975.*
* *Umma musulmane et Société islamique,* in *POUVOIRS, No,(Ed. Presses Universitaires de France) , Paris , 1992.*
* *Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings* , in ARAB STATE, Edited by Giacomo Luciani , Routlege, London ,1990.
* *Revealed Text and the Manifestations of Reason* : Introduction to Philosophy in Islamic Culture – in *The Different Aspects of Islamic Culture* , Volume Five : Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing , Paris , 2003.
* *Philosophy in Islam :The Royal Road* , in *The Different Aspects of Islamic Culture* , Volume Five: Culture and Learning in Islam, Edited by Ekmeleddine IHSANOGLU, Unesco Publishing , Paris, 2003.

* نظرية التراث، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1985.
* أســس الــتقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراســات والنشــر ، بيــروت ، 1979 ، ط3 ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، 1988 (646 ص) .
* المحــنة – بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام ، ط1 ، دار الشروق ، عمان 1989 ، ط2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 2000 (502 ص) .
* الطــريق إلــى المستقبل : أفكار – قوى للأزمنة العربية المنظورة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1996(452 ص) .
* الماضــي فــي الحاضــر : دراســات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1997 (602 ص) .
* رياح العصر : قضايا مركزية وحوارات كاشفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيــروت ، 2002 (9 بحوث ومقالات ، 498 ص) .
* في الخلاص النهائي : مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان ، 2007 (404 ص) .

* * *

محتوى الكتاب

(٢)

الباب الرابع

في المحافظة والحداثة (ابن خلدون مثلاً)

مقدمة

تدور الأبحاث والمقالات التي تضمها دفتا هذا المجلد على ثلة من القضايا والمفاهيم والقيم التي تتردد ما بين الموروث الثقافي العربي والإسلامي وبين وقائع الأزمنة الحديثة . فهي ليست خالصة لذاك ولا مستغرقة في هذه . لذا قدّرت أن نسبتها إلى «أطياف الحداثة ومقاصد التحديث» يمكن أن تكون خير وسم لها .

وكلها قضايا جوهرية ذات معنى شاخص في حياتنا الراهنة . بعضها يشي بسمت الموروث الثقافي ، وبعضها ينتمي انتماء صريحًا إلى جدليات الحداثة والتحديث . لكنها في جميع الأحوال متراسلة متواصلة : المقدّس والحرية والعدالة والشورى والديموقراطية والدين والنهضة والإنسان ، هي أكثر قضايا الثقافة جوهرية وإلحاحًا في حياتنا الروحية والعملية في هذه العقود المتأخرة ؛ شغلتني في السنوات الأخيرة مثلما شغلت كثيرين غيري ، فخصصتها بمباحث وأقوال أرسلتها في سياقات مختلفة ولممت شملها هنا في هذا (المجموع) ؛ قليل منها سبق نشره ، والأغلبي منها يذاع في كتاب لأول مرة . وما سبق نشره يعاد نشره هنا لعلاقته الوشيجة بأغراض هذا الكتاب ، ولرغبتي في أن أصل بعض الوصل بين ما أرسلته هنا وهناك في هذه المسائل .

يرجع حرصي على إصدار هذه الأبحاث والمقالات في هذا (المجموع) إلى ثلاثة دواع :

الأولً : أن البحوث والمقالات التي يصنعها الباحثون والمفكرون والمبدعون في مناسبات متباعدة وفي سياقات مختلفة تغيض ملامحها وتَدْرس آثارها

وتنأى عن البصر وتتبدد الفائدة منها حين تبتعد عنا أو نبتعد عنها في المكان وفي الزمان ، فيكون أمرًا محمودًا وذا جدوى أن يتم التأليف بينها وإذاعتها من جديد في كتاب جامع يحقق النفع منها ويساعد على متابعة أعمال هؤلاء المفكرين والباحثين والمبدعين ، مثلما يساعد أيضًا على أن يستجمع هؤلاء صورة أنفسهم في أعمالهم وعند أنفسهم .

الداعي الثاني : أن هذا (المجموع) بالذات يأذن بالإحاطة ، المحدودة على الأقل ، بالوضع الفكري الراهن لثلة من أكثر القضايا جوهرية في حياتنا المعرفية والعقلية والروحية ، مثلما أنه يعكس بعض وجوه التطور الثقافي الذي يعرض للفكر العربي في «لحظاته» الحديثة والمعاصرة .

الداعي الثالث : أنه ينبه على نحو دال مباشر على ثلة مركزية من المبادئ النظرية والعملية التي يتعين أخذها في الحسبان في ما يبذل من جهود في التقدم والترقي بأحوال العالم العربي وفي تصميم الاستراتيجيات المعرفية والعملية التي يطلبها الحاضر والمستقبل على حد سواء .

اخترت لهذا (المجموع) عنوانًا هو عنوان القول الأول فيه : (المقدس والحرية) ، لراهنيته الضاغطة ولانتشار حديه في الأغلبي من أبحاث (المجموع) . لكنني لم أقصد من اختيار هذا العنوان أن تكون جملة الأبحاث والمقالات الأخرى تابعة أو لاحقة لهذا القول أو مشتقة منه . لذا فصلت بينه وبين الجزء الفرعي الشارح من العنوان بحرف العطف ، استقلالاً به وتمييزًا له عنه ، ونوهت في هذا الجزء بأننا بإزاء «أطياف» من الحداثة ووجوه من «مقاصد التحديث» ، لا بإزاء الحداثة نفسها أو التحديث نفسه ، برغم أن بعض هذه المباحث يقع في باب «التحديث» على وجه التحديد . ولا شك في أن القارئ يدرك أن علة هذا الوسم الذي ألحقته بالحداثة بالذات تكمن في أن الحداثة ، وفقًا للمفهوم الأصلي لها في دلالاته الغربية وفي ارتباطها بفلسفة (الأنوار) ، تذهب إلى أبعد مما تذهب إليه المضامين الحداثية التي تشتمل عليها هذه الأقوال .

ومع ذلك فإن الناظر في جملة هذه (الأبحاث) و(المقالات) لن يلبث أن يدرك أنها تضعنا في قلب هواجس الأزمنة الحديثة ، وتُقر في خَلَدنا أننا نتقلب في أتون العالم الحديث ونبذل وسعنا من أجل أن نتمثل قضاياه وقيمه بقدر عظيم من الواقعية والتماسك الذي يفلت منا في الأغلبي من الأحيان ، وبحرص ظاهر على التواصل مع التجربة التاريخية ومع ثلة من المبادئ والقيم المتحركة فيها ، دون الوقوع في شباكها والاستغراق الساكن في منطقها وفي مثالبها ، ودون ، أيضًا ، الاستسلام إلى إغراءات «العقل الحديث» وتجاوزات الزمن الراهن .

تطلب الثقافة العربية الحديثة «الحداثة» ، لكنها لا تفهم هذه الحداثة بما هي «قطيعة» قصوى مع «المقدس» ، لأنها في الوقت الذي باتت فيه تسلّم بحق الحرية بأغلبية أشكالها ، تقر بأنه لا يحق لهذه الحرية أن تكون عدوانية وعنيفة ، وجدانيًا أو فعليًا أو لفظيًا ، بإزاء «الاعتقاد» أو «الإيمان» الذي يتسلح به «الآخرون» .

وتشدد هذه الثقافة على الحرية السياسية والاقتصادية ، في ما يلتحق بالليبرالية ، لكنها تجنح ، قبالة صعوبات محلية وكونية جامحة ، إلى ليبرالية تكافلية وأخلاقية .

ويعلو في هذه الثقافة صوت الديموقراطية حتى لتكاد أن تصبح «مذهبًا» بدلاً من أن تكون «طريقة» في اختيار الحاكم وشكل الحكم ، برغم كل عيوبها وعثراتها ونقائصها .

وشُغلتْ بالإنسان ، وجنحت أبرز مظاهرها إلى وقف النظر عند قطاع (العقل) منه . وبدا العقل طوق النجاة عند الأغلبية من رموز هذه الثقافة ، مثلما بدت الحرية كذلك ، وفي هذا النطاق وقعت الثقافة العربية في أكبر عثراتها . ولم يعدّل من القصور ومن الإفراط هنا الجنوح إلى أن تكون هذه العقلانية عقلانية «نقدية» . لأن هذه الإضافة ظلت تخص فقط «العقل المعرفي» Cognitive من الإنسان ، ولم تلتفت إلى العقل الوجداني

Emotional الذي غاب غيابًا تامًا من أعمال «نقاد العقل العربي» ، ولم ينصفه إلا المنتجات الفنية الإبداعية ، من شعر ورواية ومسرح على وجه الخصوص . لذا يبدو لي أن التنبيه على أهمية مبحث (الإنسان والإنسان الشامل في فكر التحديث والنهضة) من هذا (المجموع) يستحق أن يكون له ، في القطاع الفكري من الثقافة العربية الحديثة ، دلالة خاصة .

ويشي هذا (المجموع) بمكانة القيم المركزية الراهنة في حياة العالم اليوم ، وفي انشغال الثقافة العربية بها وبما أشاعته وأنفذته في زمن العولمة . ولعل قيمة (العدالة) أن تكون أبرز هذه القيم التي أحلّها المثقف العربي في موقع الصدارة من القيم التي يطالب بإنفاذها وجعلها العلامة الفارقة بين رؤية حضارية تقدّس الفرد والفردانية والمنفعة ، وبين رؤية حضارية تجعل من «الخير العام» غائيتها الجوهرية .

ولا يخفى على أحد المكانة التي يشغلها (الدين) في الفضاء الثقافي والعملي العربي الحديث والمعاصر . وليس من إفراط القول الزعم بأن الدين ، من جهة المفهوم والدلالات والممارسات والفعل ، قد احتل أعظم قدر من الاهتمام في فكر النهضة والتجديد المعاصر . كما أنه بات في العقود الأخيرة موطن سجال لا حدود له ولا شطآن في الجدالات الإيديولوجية وفي الحراك العملي ، محليًا ودوليًا . وتقابلت في شأنه النظم الثقافية ، الإسلامية والعلمانية والليبرالية والقومية ، فضلاً عما ولدته ، حوله ، أحداث «البرجين» منذ الحادي عشر من شهر سبتمبر من العام ٢٠٠١ ، والحملة على ما تم نعته بـ«الإرهاب الإسلامي» ، وفضلاً أيضًا عما تم من خرق لرموز «المقدس» في دين الإسلام ، ذلك الخرق الذي تمثّل في فعال «اليمين الدانماركي» وفي كتابات جمهرة من الكتاب والكاتبات «الرافضين والرافضات» لهذا الدين نفسه ، الذين أعالج «مذاهبهم» في كتاب يصدر غداة صدور هذا (المجموع) وأجعل عنوانًا له (خارج السرب - بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية) .

وليس ينبغي للقارئ أن يتوهم أن المباحث الثلاثة الخاصة بابن خلدون هي مباحث خارج السياق، لأن ابن خلدون كان عندي دومًا، ومنذ أن أخرجت كتابي (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، رائد الأزمنة العربية الحديثة، وكان ذلك مبعث استغراب ودهشة عند كثيرين ممن اتصلوا بهذا الكتاب، إذ كانت فلسفة ابن خلدون عندهم جميعًا مرآة لفلسفة في الانهيار الحضاري. أما أنا فقد رأيت فيها مبدأ لفهم ظاهرة الأفول وحافزًا لوعي آمِر التقدم الحديث، سبق الحافز «البونابرتي» والحملة الفرنسية على مصر، وذلك برغم نقد مفكري عصر النهضة لنظريته القدرية في مصير الدول والعمران البشري. لذا قدّرت أن استحضار هذه المباحث هنا لا يخرج عن سياق هذا (المجموع).

تجد هذه القضايا المركزية - ويلحق بها قضايا فرعية أخرى- بعض حقوقها وبعض امتداداتها وظلالها في هذا (المجموع)، الذي، برغم ما شغله الدين في أعطافه من حيّز ومكانة، لا يضم بين دفتيه أي بحث، مقصود لذاته، في حِراك ما يسمى بـ«الإسلام الأصولي» أو «السياسي» الذي بات «شاغل الدنيا وشاغل الناس»، مثلما أنه لا ينطوي، بالمعنى نفسه، على بحوث مفردة ومقصودة لذاتها، في ظواهر أخرى بارزة كالعلمانية والليبرالية، التي تعتبر بعض مظاهر «الحداثة والتحديث». والحقيقة أنني لم أقصد من جمع هذه البحوث والمقالات إلى أن تكون جامعة مانعة، لأنها هي في ذاتها لا تستغرق كل الموضوعات الرئيسة، وما يتعلق بالإسلام «الأصولي» أو السياسي ليس هو على كل حال هاجسًا من هواجس «الحداثة والتحديث» في الثقافة العربية، برغم ما يجعل منه أحد ارتكاسات هذه الهواجس. أما الظواهر الأخرى التي أشرت إليها -أعني العلمانية والليبرالية، من حيث هما نظامان ثقافيان «إيديولوجيان» يقابلان نظام «الإسلاميين»، فقد كانت الموضوع الخاص لكتابي الذي صدر حديثًا: (في الخلاص النهائي - مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، ٢٠٠٧).

وحتى يكون هذا (المجموع) على نظام «معقول» ، رأيت أن أنشر أبحاثه ومقالاته في أبواب أربعة تتقلب موضوعات كل واحد منها في دوائر متقاربة :

الباب الأول : في الحرية

الباب الثاني : في القيم

الباب الثالث : في الدين

الباب الرابع : في المحافظة والحداثة (ابن خلدون مثلاً) .

وإذا كان بعض هذه (الأقوال) ينتمي إلى خالص البحث ، فإن بعضها الآخر- ولعله الأعظم أهمية وخطرًا- يقع في باب النظر الاجتهادي والتأسيسي الذي يقصد في جميع الأحوال إلى أن يكون ذا نفع وجدوى لمن يتأمل وجوهه ويقلّب النظر فيها .

وقصارى رجائي أن يتحقق للقارئ من صحبة هذا (المجموع) قدر من النفع ومن الجدوى .

فهمي جدعان

الباب الأول

في الحريّـــة



المُقدَّس والحرية



(١)

وجّهني إلى إرجاع النظر في مُشكل «المقدس والحرية» ما عرض في أحدث أعمالي من جدليات ذات صلة وشيجة بالديني والدنيائي، في كتابي (في الخلاص النهائي- مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، ٢٠٠٧)، وما انطوت عليه، على نحو غير مألوف، كتابات عُصبة «النسويات المسلمات الرافضات» من مظاهر «خرق حرية التعبير للمقدس الديني»، في كتابي التالي الذي خصصتهن به: (خارج السِّرب -بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية). لم تأذن لي طبيعة البحث في كلا الكتابين بالتفرد في الموضوع وحصر النظر فيه على نحو منطقي مباشر. لكن وقع ما انطوى عليه هذان البحثان في عقلي المعرفي وفي عقلي الوجداني لم يلبث أن دفعني إلى التفكير في هذا المُشكل، في حدود ما سمي بـ«الإسلام المُعَولم»، أي الإسلام الممتد من مدنه الخاصة أو المحلية إلى المدينة الكونية الشاهدة. والترابط بين هذه المدن وثيق، واختلاط المقدّس والحرية فيها، على سبيل المجاورة أو التداخل أو التضافر أو الترافع، شديد.

وليس من أغراض هذا القول أن يستحضر أو أن ينظر في وجوه العلاقة بين المقدس وبين الحرية -حرية التعبير- في التجربة التاريخية العربية والإسلامية. فالحاضر هو الذي يهمه ويشغله. لكن طبيعة الوضع الراهن لهذه العلاقة تستدعي، على وجه المقارنة، مقاربةً للحدين. في هذه المقاربة لا نملك إلا أن نلاحظ أن ظاهرة «الحداثة» التي اقترنت بـ(الأنوار) قد قلبت حدود هذه العلاقة على نحو بيّن. ففي «التجربة التاريخية»، حيث كان

«الديني» حاكمًا أساسيًا وصاحب قولٍ فصل ، وبرغم إقراره بحرية الاعتقاد وبحرية التعبير -التي تمثلت في المناظرات بين أصحاب العقائد والملل وفي الجدال الواسع الثري بينها ، مثلما تمثلت في ظاهرة «الفرق» و«الافتراق» و«الاختلاف» وفي «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» - في هذه التجربة كان لـ«الضلال والزيغ» تاريخهما ، وكان للزندقة تاريخها ، وكان للإلحاد تاريخه . بيد أن كل ذلك لم يتحدد إلا بواقع «الخروج» عما أقره «الجمهور» أو «التقليد والاتباع» أو «السلف» أو الفهم أو التفسير أو التعليل الذي فرضه الإمام -الخليفة أو المفسرون أو الفقهاء . الخليفة المأمون يمتحن معارضيه السياسيين بدعوى إنكار القول بخلق القرآن . وخصوم المعتزلة من أمثال الحنابلة والبغدادي وأضرابهم يرمونهم بـ«تهمة» التعطيل وينعتون أقوالهم وأقوال غيرهم بـ«الفضائح» . وأبو حامد الغزالي يأخذ على (فلاسفة الإسلام) أنهم في الأغلبي من أقوالهم «مبتدعة» وفي بعضها زنادقة أو كفار . وآخرون شجبوا المنطق ونسبوا المشتغلين فيه إلى الزندقة . وبالروح نفسها ألصق أبو الحسين الخياط -وهو معتزلي ينسب بعض المحدثين مذهبه إلى ما يسمى بـ«الفكر الحر»- صفة «الملحد» بابن الراوندي . ولحقت الصفة نفسها بثلة من المتصوفة القائلين بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود . وفي غمرة هذا كله «ضاع» أو «فقد» أو «أُتلف» قدر عظيم من المصنفات والرسائل والكتب التي تنطوي على مقالات منكرة أو آراء «مخالفة» أو عقائد ضالة زائغة . أي أن «صمتًا قسريًا» قد فرض على ما ستسميه الأزمنة الحديثة منذ (عصر الأنوار) الحق في حرية التعبير . لكننا لا نعلم على وجه الحقيقة أن «عنفًا» حقيقيًا صريحًا ، لفظيًا أو وجدانيًا ، قد أصاب «المقدس الديني» من جانب ما انطوت عليه حالات «الخروج» أو «الزيغ» التي كانت تشي بها حرية التعبير عند من تم إلحاقهم بالزندقة والضلال والكفر . كما أن حالات الاضطهاد المشهودة والمختلطة -كمقتل معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ، في الخلافة الأموية ، وكامتحان المأمون لأصحاب الحديث ، أو قتل الحلاج ، أو

إقصاء المخالفين في المذهب، في النظام العباسي، -قد كانت، بكل تأكيد، لدواع «سياسية» لا لأسباب عقيدية ذات صلة بمطلق الاختلاف وبحرية التعبير. قصارى ما في الأمر أن «الاختلاف» كان يقع وأن المخالفين، في ما هو محفوظ من الموروث المكتوب، لم يذهبوا إلى دائرة «العنف» اللفظي أو الوجداني في حق «المقدس».

أحدثت «الحداثة» وقائع جديدة. أقصت «الديني» ونصبت العقل إمامًا وحاكمًا وأقرت حقوقًا للإنسان، وجعلت من حق الحرية في الاعتقاد والتعبير حقًا «مقدسًا». وفي مواطن الحداثة، أي في الغرب، استخدم «الفكر الحر» هذا الحق استخدامًا مطلقًا. وفي مجراه المرتبط بسلطة «الوحي» وبمؤسسة «الكنيسة»، قصد هذا الفكر، مع فولتير، إلى الإجهاز على «الدجال»، ونعت المقدس الديني وأهله بأقذع النعوت وأعنف الأقوال، وأذيعت المصنفات التي «تؤنسن» المسيح أو تضعه في موضع الشك أو الإزدراء والسخرية، وحفلت الأدبيات الغربية بما لا عد له ولا حصر من الكتابات المضادة للألوهية وللدين وللمقدس.

أدركت آثار الحداثة الغربية حدود الفضاءات العربية والإسلامية وعبرتها. لكن «العقلانية» التي حملتها ظلت، في هذه الفضاءات، ذات حدود وقيود. وظل «المقدس» في الغالب الأعم مبجلاً محترمًا، فقصارى ما لحق به الدعوةُ إلى فصل الدين عن الدولة، و«شُبهٌ» هنا وهناك، وتجاوزات طفيفة يغلب عليها نشدان الإثارة وطلب انتشار الصيت والصوت. ثم ما جاء من عقر دار الحداثة وما بعدها ومن فضاءات «الحرية المقدسة». وذلك ما وضع الحرية والمقدس في (مدينة الإسلام الكونية) وضعًا جديدًا.

(٢)

لا يقصد هذا القول إلى الخوض في «المقدس» ، من جهة ماهيته ووظيفته وأغراضه -فذلك موضوع لفينومينولوجيا الدين وماهية الديني وفلسفة الاعتقاد وسوسيولوجيا الحياة الروحية أو الدينية . وأعمال أندريه فِستُوجيير ورودلف أوتو ووليم جيمس وإميل دركهايم وميرسيا إيلياد وبيتر برغر وغيرهم غنية بالتحديدات والتحليلات التي تقلب وجوه الاعتقاد و«القداسة» و«المقدس» في الحياة الروحية عند الأقوام «البرية» وفي الديانات الراقية . لكن قارئ هذا القول ، ذا الحساسية الإسلامية ، يطلب من غير شك إبانة- مبتسرة على الأقل- عن معنى «المقدس» ، طالما أن القول هذا يتعلق بالمقدس الديني الإسلامي في علاقته بوجه أساسي من وجوه الحرية ، هو حرية التعبير .

المقصود بالمقدّس في هذا القول هو ، ابتداءً ، ما يحيل إلى الموجود المفارق ، المتعالي أو العلي ، السامي ، الطاهر ، المبارك ، الذي يحظى بالاحترام والتبجيل بإطلاق ولا يجوز تدنيسه وهتكه والاعتداء عليه وخرق حدوده وأحكامه . ويلحق به ، على سبيل التقديس نفسه ، تجلياته في القول أو الفعل أو الاختيار . ويعرف هذا المفهوم أيضًا بنقيضه الذي هو «غير المقدس» أو «الدنس» أو «النجس» ، أو «غير الطاهر» . . وكل ما هو «محايث» ، أرضي ، دنيائي .

وفي الموروث اللغوي والمفهومي العربي يصيب (الفيروزبادي) المعنى الجوهري للمقدّس والقُدُس ، إذ يرده إلى مفهوم محدد دقيق هو «الطُهر . والقُدّوس أو القَدُّوس ، من أسماء الله تعالى ، هو الطاهر أو المبارك (القاموس المحيط) . وهذا المعنى يتقاطع مع معاني النقي بإطلاق ، غير المدنس ، الجدير بالاحترام والتبجيل والتقدير و«العبادة» .

المقدّس وجه جوهري للدين وعماد أساسي من أعمدته . والمؤمن يتمثل هذا المعنى تمثلاً دقيقًا شاملاً ، ويخضع له على وجه التبجيل والاحترام والمحبة

والخوف والرهبة والطاعة والتسليم .

وفي الإيمان الإسلامي -الذي هو موضوع القول هنا- يدخل في باب المقدّس الموجود الأول ، الله ، السامي ، الجليل ، العليّ أو المفارق ، وجملة من الموجودات «الوسيطة» -الملائكة والأنبياء- وما ينقلون عن الموجود الأول ، الله ، من «أقوال» أو «نصوص» أو «وحي» ، ويدخل في الباب نفسه أمكنة يجب احترامها وعدم خرق طهارتها ونقائها وقدسيتها كبيت المقدس ، والكعبة والبيت الحرام ، والقادسية[1] ، وغيرها ، كلها تدخل في «الأرض الحرام» أو «المقدسة» الطاهرة ، التي لا يجوز تدنيسها أو خرقها أو هتكها والاعتداء عليها .

ومن أحكام المقدّس ومنطقه أنه يتعين احترامه بإطلاق والانحصار عن مساءلته أو مناقشته أو الدخول معه في سِجال – وهو ما خرقه بإرادته وحريته ، إبليس على سبيل المثال – أي أن الإجلال والخضوع والصمت هي المظاهر والمواقف التي ينبغي أن تحكم علاقة «الدنيائي» وأهله بالمقدس . فلا «فسق» ولا «فجور» ولا «جدال» ولا تَعَدّ أو تطاول ، بالقول أو بالفعل أو الانفعال ، على المقدّس .

ذلك هو المثال والأصل . أما الواقع فإنه يتردد بين هذا المثال وبين نقائضه ومضاداته . إذ هو ليس خالصًا للتسليم والتصديق والصمت والخضوع والإيمان . فيه المؤمن الطائع الطيّع ، وفيه العاصي ومرتكب الكبيرة ، وفيه الشاك القلق ، وفيه اللاأدري الحائر ، وفيه فاقد الإيمان بإطلاق . وعند كل واحد من هؤلاء يتلبس المقدس لونًا مغايرًا .

أما الأزمنة الحديثة ، بنت (الحداثة) و(الأنوار) ، فقد أنجبت «حقوق

---

(١) «والقادسية قرب الكوفة ؛ مر بها إبراهيم عليه السلام فوجد بها عجوزًا ، فغلست رأسه ، فقال : قُدّستِ من أرض! فسميت القادسية ؛ ودعا لها أن تكون محلة الحاج» (القدس في : القاموس المحيط) .

الإنسان» ، برؤوس عدة ، في مقدمتها «الحريات الأساسية» . وعلى رأس هذه الحريات «حرية التعبير» ، بأشكالها الوادعة الآمنة ، وبأشكالها الخارقة لكل الحدود .

(٣)

في العقدين الأخيرين من القرن الماضي وفي العقد الحالي من هذا القرن ، وفي أجواء عاصفة من التقابل الصدامي بين ما هو ديني وبين ما هو علماني وليبرالي ، ومع تعاظم الدعوة إلى الديمقراطية والحرية واشتدادها ، وتقدم الفرداني على الاجتماعي تقدمًا خارقًا ، نجمت في ما أسميه (مدينة الإسلام الكونية) وفي المجال المشترك بين الغرب وبين الإسلام -ممثلاً بالجماعات المسلمة المهاجرة- ظاهرة يشبه أن تكون عند المسلمين مستحدثة- لكنها في التراث الغربي قديمة- ، هي ظاهرة خرق «حق الحرية» -وعلى وجه التحديد حرية التعبير- لمجال «المقدس» الإسلامي ، على نحو يتجاوز النقد العلمي ، أو «الموضوعي المراوغ» ، الذي عرفته العقود السابقة ، وهو النقد الفيلولوجي أو العنصري أو العرقي أو الديني -الذي وقف ، في جملة الأحوال ، عند حدود النظر والبحث ولم يذهب- إلا لمامًا -مذهب التشهير والإساءة والازدراء الصريح والاستفزاز الوجداني المذل أو المهين ، أي إنه لم يذهب مذهب «العنف اللفظي» (Verbal violence) و«العنف النفسي» أو الوجداني (Emotional violence) .

في العقدين الأخيرين ، ثم خرق المقدس بقسوة وعنف . وتم ذلك على أيدي بقايا الاستشراق العرقي والأصولية الدينية المسيحية ، والمسيحية المتهودة ، وسياسيين متعصبين دينيًا أو سياسيًا ، بالإضافة -وهذا هو الجديد- إلى كاتبات وكتاب مسلمين أو ذوي أصول إسلامية ، يذهب بعضهم مذهب النقد الراديكالي متمسكًا مع ذلك بإيمانه الديني ، بينما يسلك بعضهم الآخر

طريق الخروج الصاخب من دين الإسلام .

وفي هذا السياق أيضًا ، في الرابع والعشرين من شهر آذار/ مارس من العام ٢٠٠٨ ، أذنت قناة (الجزيرة) القطرية في حلقة فضائية من برنامج طبقت سفاهتُه الآفاق -أذنت لإحدى «المسلمات الرافضات» ، المقيمة في أمريكا ، بأن تعرّض بالمقدس الديني الإسلامي بقحة بالغة ، مدعيّة لنفسها شرف دعمها ، في حضرة الدانماركيين الفاشيين ، لنشر الرسوم المسيئة لرسول الإسلام! ثم اعتذرت القناة عن عدم إعادة إذاعة الحلقة !

تشي الكتابات والأقوال المختلفة التي بين أيدينا لهذه العصبة من الرجال والنساء بلغة صريحة في الإنكار والرفض أو في السخرية والهزء والإهانة والتحقير . وما شهدناه عند بعض الغربيين المناوئين للجماعات المسلمة المهاجرة وللمسلمين بإطلاق ، من عنف وإساءة واستفزاز وتحقير ، يدخل في الباب نفسه .

لا أحد يجهل حالة سلمان رشدي وفتوى الإمام الخميني فيه . وهو نفسه أيضًا الذي قال : «إن النظر إلى القرآن بوصف تعاليمه صالحة لكل زمان يضع الإسلام والمسلمين في سجن حديدي جامد ، وأن الأفضل اعتباره وثيقة تاريخية» (التايمز اللندية ، أوغسطس ، ٢٠٠٥) .

وتسليمة نسرين ، البنغالية ، صرحت بأمور كثيرة أثارت قومها وعرضتها لمخاطر القتل والنفي والاغتراب : تكلمت على الدين وعلى الله وعلى النبي واستخدمت أقسى العبارات وأقبح الصور ؛ قالت إنها لا تؤمن بأي دين ، وأضافت ، على غرار (أوغست كونت) ، أن دينها هو الإنسانية ، ودعت في إحدى قصائدها إلى أن تحوّل كل أركان الأديان -المعابد والكنائس والمساجد والبيع (السيخية)- إلى رماد ، وأن تشيّد على أنقاضها الجنان والمدارس والمكتبات والجامعات . وبرغم ذلك فإنها تصرح قائلة : «إنني أكتب أشياء عادية تمامًا» ، و«إنني لم ألحق أي أذى بأي شخص!» .

والصومالية الأصل ، الهولندية بالتجنس ، أيان حرسي علي ، التي

استطاعت أن تصبح عضوًا في البرلمان الهولندي ، أثارت فتنة شعواء بتصريحاتها وكتاباتها حول الإسلام والنبي : حقرت النبي لزواجه من طفلة قالت إنها لم تكن تتجاوز تسع سنين ووصفته بأنه «منحرف جنسيًا» (pédophile)» وقالت إنه «منحل» ، ثم أنتجت فيلمًا «نسويًا féministe» كان سببًا في اغتيال مخرجه ، وفي تحول حالتها إلى ما يشبه تمامًا حالة سلمان رشدي . وأضافت أن المشكل عندها يكمن في النبي وفي القرآن!

ونعلم أنه ، في العام ٢٠٠٥ ، نشرت الصحيفة الدانماركية (Jyllands-Posten) رسومًا «مسيئة» للنبي ، وخلال شهري كانون الثاني وشباط من العام ٢٠٠٦ تفجرت في العالم الإسلامي ثورة عارمة بسببها ، واتسع نطاق نشرها في صحف ومجلات عديدة . وفي شهر شباط من العام ٢٠٠٨ أعادت سبع عشرة صحيفة دانماركية نشر أحد هذه الرسوم من جديد تحقيرًا واستفزازًا متعَمّدين ودفعًا للمسلمين إلى «الرحيل»! وبعد ذلك بشهر واحد حذا النائب الهولندي (جيرت فيلدرز) حذو المخرج (ثيو فان غوغ) والرسام الدانماركي (كورت فسترجارد) وأخرج فيلمًا -(فتنة)- بثته بعض المواقع على الإنترنت ، قرن فيه جملة من مشاهد العنف والإرهاب بالآيات القرآنية!

ووصف أحدهم النبي بأنه «قاطع طريق» .

وقال آخر «إن الدين الإسلامي أغبى الديانات» .

تمّ ذلك كله باسم الديمقراطية العلمانية ، والحرية ، وأن «حرية التعبير» حق فردي مطلق لا يجوز لأحد تقييده أو المساس به . ومع أن ثمة ، من بين الغربيين أنفسهم ، من وجّه انتقادات عنيفة لنشر هذه الرسوم ولتصريحات «الكراهية» التي انتشرت بعد حادث البرجين -حتى لقد كتب سيرا جوزيف في (الغارديان بتاريخ ٢٠٠٦/٢/٣) ما نصه : «إن الفاشية تتزيا في الوقت الحاضر بزي الحرية» ، إلا أن كثيرين آخرين سوّغوا ، باسم حق حرية التعبير ، ما حدث . قالت صحيفة (فرانس سوار) الباريسية إنه لا يحق لعقيدة دينية أن

تفرض نفسها على مجتمع علماني وإن من حقها أن «ترسم كاريكاتورًا لله» نفسه . وأعلنت منظمة (صحفيون بلا حدود) أن ردود العالم العربي والإسلامي الصاخبة على نشر الرسوم يدل على «عدم فهم» لحرية التعبير من حيث إنها الإنجاز الديمقراطي الأسمى ، وأن «من حق أية صحيفة أن تكتب ما تريد ، حتى لو كان ذلك يثير الناس» . وصحيفة (لوموند) الباريسية أيضًا كتبت في افتتاحيتها بتاريخ ٢٠٠٦/٢/٢ : «الأشخاص لا الديانات هم الذين يجب أن تضمن لهم الحماية ضد التمييز بكافة أشكاله» . وفي (بيان الإثني عشر : معًا في وجه التوتاليتارية الجديدة) الذي نشرته صحيفة (شارلي إبدو) الباريسية غداة الاحتجاجات الإسلامية على نشر الرسوم ووقع عليه اثنا عشر كاتبًا معروفًا من بينهم سلمان رشدي وعدد من «النسويات المسلمات» ، نقرأ : «إننا نرفض النسبية الثقافية القائمة ، باسم احترام الثقافات والتقاليد ، على التسليم بأن الرجال والنساء ذوي الثقافة الإسلامية لا يتمتعون بحق المساواة والحرية وبالعلمانية . إننا نرفض النكوص عن الفكر الانتقادي خشية تشجيع «الرُّهاب الإسلامي» (الإسلاموفوبيا) ، وهو مفهوم بائس يخلط ما بين نقد الإسلام من حيث هو دين وبين استفزاز المسلمين . إننا ندعو إلى التعميم الكوني لحرية التعبير حتى يتمكن الفكر الانتقادي من أن يمارَس في جميع القارات (مناهضًا) لكل (أشكال) الافتئات ولكل «العقائد» . إننا نرسل نداء إلى الديمقراطيين والمفكرين - الأحرار في كل البلدان من أجل أن يكون قرننا قرن النور لا قرن الظلامية» (مجلة L'Express ، باريس ، ٢٠٠٦/٣/٢) .

وثمة ، بكل تأكيد ، أمثلة أخرى كثيرة دالة ، لكن ما سقت يكفي وحده ليكون «شاهدًا» للسؤال الذي أقصد إثارته وعرضه في هذا القول : في حدود التسليم بحق حرية التعبير لجميع أفراد المجتمع ، ما هي طبيعة المشكل الذي تثيره هذه الحرية حين تخرق حواجز «المقدس الديني» بأداة اللغة «العنيفة» المستفزة ، أو اللوحة التصويرية المسيئة (في رسم مثلا) أو المشاهد المرئية المتحركة الصادمة (في فيلم مثلاً)؟ وأمثلة ذلك : عبارة أيان حرسي علي :

«النبي منحرف» أو «منحل» ، والرسم الدانماركي للنبي في أوضاع مشينة وداعية للكراهية ، وفيلم ثيو فان غوغ - (خضوع) - الذي يعرض نساء عاريات كتبت على أجسادهن آيات قرآنية تتعلق بأفعال فاحشة لها أحكامها الشرعية الواردة في الآيات! وفيلم (فتنة) الذي أخرجه النائب الهولندي (جيرت فيلدرز) وساق فيه آيات قرآنية قرنها بمشاهد من العنف والقتل والإرهاب!

بطبيعة الحال ، لا معنى لوضع هذا السؤال حين يتعلق الأمر بجماعات ودول تدور الأحكام فيها على «الشريعة الإسلامية» ، فعلاً أو قولاً ، أو بدول تنص دساتيرها نصًا -صوريًا ورمزيًا بكل تأكيد - على أن دين الدولة الإسلام . فإن أي خرق للمقدس بالتعلل بحق حرية التعبير -الذي تنص عليه أيضًا هذه الدساتير- يوقع صاحبه على الفور تحت طائلة المساءلة القانونية أو الجريمة أو تحت عصا قانون الحسبة أو سلطة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هذا إذا لم تصدر في حقه من هذه الجهة أو تلك فتوى بالتفريق بينه وبين زوجه ، أو بالكفر أو بالقتل أو غير ذلك .

أما في الفضاءات الغربية ذات النظم الديمقراطية الليبرالية أو العلمانية فإن السؤال يصبح ، عند المسلم المهاجر ، ذا أهمية قصوى . وهو كذلك ، عند الغربي نفسه ، الذي يعتبر أن الحرية «حق مقدس» وأن هذا الحق هو أسمى ما وصلت إليه النظم الديمقراطية الحديثة . من هذه الزاوية تأتي دعوى بعض الغربيين الذاهبين إلى أن المسلمين المعترضين على نشر الرسوم المسيئة لم يدركوا معنى (حرية التعبير) وأن من حق أي امرئ في الديمقراطية الليبرالية أن يعبر عن أي رأي حتى ولو أغضب جميع الناس . وذلك هو على وجه التحديد ما أتاح لهولبيك أن ينعت الدين الإسلامي بأنه «أغبى الديانات» ، مثلما أتاح لأيان حرسي علي وثيو فان غوغ أن يصورا نساء عاريات رسمت على أجسادهن آيات قرآنية دالة ، وللمخرج الهولندي بأن يحذو حذو الرسام الدانماركي (كورت فسترجارد) ويخرج فيلمه الذي يسوق آيات قرآنية يقرن بها مشاهد العنف والقتل والإرهاب! .

(٤)

ينطلق الموقف الإسلامي في الاحتجاج على خرق المقدس والإساءة إليه وفي تسويغ الرد على هذا الخرق ، من القول إن ذلك يصدم مشاعر المؤمنين ويلحق بنفوسهم أذى لا حدود له من وجه ، وبأن قداسة «المقدس» ذات طابع شامل مطلق يتعين احترامه وعدم المساس بقداسته ، من وجه ثان ، وبأن من شأن الاعتداء على المقدس أن يلحق أضرارًا فادحة بـ«السلم الاجتماعي» ، من وجه أخير .

أما الموقف الغربي المساند لحرية التعبير في جميع أشكالها فإنه يعتبر أن تقييد حرية التعبير يهدم الأسس القاعدية للنظام الديمقراطي ، وأن فرض «الجماعة الدينية» لقيمها على المجتمع وعلى الدولة يعني هدم الأساس القاعدي للعلمانية ، أي تحرير الدولة من أية التزامات دينية ، فضلاً عن أن «المقدس الديني» ليس ذا طبيعة كونية شاملة . وفي جميع الأحوال فإن أي تقييد للحرية يناقض كل المناقضة الفلسفة الفردانية التي تقوم عليها النظم الديمقراطية الليبرالية أو العلمانية .

في السجال الماثل في هذا المُشكل ثمة عنصر أساسي يتعين أخذه في الحسبان . فحين تعرض كاتبة كتسليمة نسرين لشتى المعتقدات الإسلامية بالنقد المرير ، وحين تعلن عن إلحادها وتعرّض بالقرآن وبتعاليم النبي ، تعود وتقول إنها تكتب «أشياء عادية تمامًا» وإنها «لم تلحق أي أذى بأي إنسان» . (امرأة شابة غاضبة : Une jeune femme en colère, p.261, p.283) . أي أنها تفصل فصلاً تامًا بين شخص الإنسان وبين ما يعتقد . وحين يكتب صاحب افتتاحية جريدة (لوموند) : «إن الأشخاص لا الديانات هم الذين يجب أن تضمن لهم الحماية ضد كل أشكال التمييز» ، فإنه يضع تمييزًا صريحًا بين (الشخص) وبين (الفكرة) أو (العقيدة) . الشخص لا يجوز الإساءة إليه ، أما الفكرة فليس ثمة ما يمنع ، لأنها مجرد فكرة أو عقيدة ليس لها سمة الشمول المتفق عليه عند جميع البشر ، والقرآن نفسه عند بعضهم ليس إلا مجرد

«وثيقة تاريخية» . وأيان حرسي علي تكتب ما نصه : «بصفتي الشخصية ما زلت آخذ على تعاليم محمد أنها بالية . لكنني الآن ، بحكم أنني امرأة سياسية ، أعدّل من أقوالي (لأقول) إنني أجد أن مبدأ الإسلام -في الخضوع لإرادة الله- هو مبدأ متخلف . لكن هذا لا يعني أن لدي الرأي نفسه في حَمَلَة هذه العقيدة . أعتقد (فحسب) أنهم متخلفون عن الركب -وهذا مختلف- ويمكنهم أن يلحقوا بالركب» (Insoumise, p.78) . وفي (بيان الاثني عشر) رفض للمفهوم الذي يخلط بين «نقد الإسلام» من حيث هو دين أو عقيدة ، وبين استفزاز المسلمين وإثارتهم ، أي بين العقيدة وبين الشخص . وبكلمة : الفرد ، إن أمكن القول ، هو «المقدس» ، أما الفكرة أو العقيدة فليست كذلك . ويترتب على ذلك أننا في نظام فرداني ليبرالي ديمقراطي من حقنا أن نقول ما نشاء في دائرة الأفكار والمعتقدات لكن لا يحق لنا ذلك حين يتعلق الأمر بالأفراد أو الأشخاص . والمساءلة القانونية تقع على الإساءة إلى هؤلاء لا إلى تلك . نقطة ، وينتهي القول . فحق الحرية في التعبير مطلق لا حدود له .

الأمر ليس بهذه البساطة عند مقيدي حق الحرية باسم صون «المقدس» وعدم الإساءة إليه . لأن الحقيقة هي أن مطلب احترام المقدس واجتناب تحقيره والإساءة إليه -عند عقلاء المسلمين مثلاً- لا يعني أبدًا أن المجتمع الليبرالي الديمقراطي العلماني مطالب باعتناق معتقدات المقدس ومبادئه ، أي الإيمان ، وإنما المقصود فحسب هو «احترام» هذا المقدس ، باجتناب الإساءة إليه تحقيرًا أو إهانة أو سخرية ، لا بتصديق مضمونه أو الإيمان به ، وذلك جريًا مع ما يقول «قرآن المسلمين» : (لكم دينكم ولي دين) . ومطلب «احترام» المقدس يؤسس هنا على قاعدة مركزية هي أن المقدس يدخل في البنية النفسية والعضوية للاعتقاد والمعتقِد ، أي في العقل المعرفي وفي العقل الوجداني أو الشخصية الوجدانية للمعتقِد . فجملة المشاعر العاطفية والانفعالية والوجودية التي تقترن في «شخص» المؤمن لا تنفصل إطلاقًا عن ذات المعتقِد نفسه . حين تقولُ لمؤمن إن محمدًا منحرف «عاشق للأطفال» أو (بيدوفيل) ، فإنك تصيب مقتلاً

في نفسه وفي حساسيته الوجدانية ، أي أنك تلحق به «إساءة نفسية» ، أو عنفًا نفسيًا يحق له أن يقاضيك بسببه ، وقد يدفع ذلك بعض الأفراد «الانفعاليين» إلى إلحاق أذى أعظم بمن أساء للمقدس عندهم ، وذلك بالضبط ما حدث لمحمد بويري حين اعترض ثيو فان غوغ في أحد شوارع أمستردام وأجهز عليه . وحين تصوِّرُ النبي في صورة الإرهابي القبيح فإنك تجعل من المثل الأعلى الذي يجسده في حياة المؤمن الروحية ويجله و«يُحبه» إجلالاً وحبًا خارقين ، مثالاً قبيحًا شنيعًا ، وهذا يؤذيه ويلحق به إساءة نفسية أو عنفًا نفسيًا يحق له أن يقاضيك بسببه ، إن لم يختر طريقًا آخر يعرضك شخصيًا للخطر ، وقد يعرض للخطر السلم الاجتماعي أيضًا!

قلت : السلم الاجتماعي . وهذا مهم جدًا . لأن الوجه الآخر لأطروحة تقييد الحرية في مجال المقدس يتعلق بهذا السلم . فمن المؤكد أنه إذا كان تشخّص المقدس في المؤمن هو على النحو الذي أشرت إليه ، وإذا كانت الدولة والمجتمع حريصين على السلم الاجتماعي -وذلك أمر بديهي- فإن الذي ينبغي أن يترتب على ذلك هو حماية هذا السلم الاجتماعي وصونه من أي خلل أو اضطراب . وإذا قيل إن القانون وسلطة الدولة القسرية يحولان دون ذلك ، فإنه يقال إن الوقائع الشاخصة تشكك في ذلك في كثير من الأحيان . معنى ذلك أنه ينبغي أن يؤخذ «الاجتماعي» في الحسبان ، وأن الدولة الديمقراطية -حتى حين تكون علمانية- ينبغي أن تحرص على السلم الاجتماعي بأن تحترم العقائد ، بمعنى ألا تجيز للمغامرين وللأصوليين من الليبراليين أو العلمانيين الراديكاليين بأن يسلكوا بالحرية الطرق التي تحمل الإساءة العميقة إلى «الشخصية الوجدانية» لمواطنيهم الآخرين وتسبب شروخًا في نسيج المجتمع ، وأن يكون من الجميع على بال أن الفهم الذي يجعل من الحرية الفردانية المطلقة «صنمًا مقدسًا» جديدًا لن يفضي إلا إلى حالة من «صراع المقدسات» التي لا يمكن للديمقراطية الليبرالية الفردانية أن تتجاوزها إلا بفرض نهج في الحكم غير ديمقراطي ، غير ليبرالي .

(٥)

قد يترتب على هذا السجال الراهن حول حرية التعبير أن يكون الممر الآمن للحرية في المجتمع الحر هو في التوجه إلى الديمقراطية الاجتماعية . والذين يأخذون بهذا الممر في الفضاءات الغربية الحرة ليسوا نفرًا قليلاً . والذي يغلب على الديمقراطيات الاجتماعية هو أن حرصها على رعاية الصالح العام وتقديمه على الصالح الفردي - وبرغم إيمانها العميق بالحريات الأساسية - لا يوفر المناخ المفتوح لتجذير حرية التعبير الفردية على النحو الذي يُعرض المقدس لدى الجماعات المتعددة الثقافات فيها لأشكال التعدي أو الإساءة التي تسمح بها الديمقراطيات الليبرالية العلمانية . لذا يندر أن تنجم «إساءات قصوى» تطال المقدس الديني فيها . أما الديمقراطيات الليبرالية ، أو الديمقراطيات التي تقرن نفسها بالعلمانية الصلبة أو المتصلبة فمن المؤكد أنها مهيأة تمامًا لأن تفرز أفرادًا وجماعات وقوى وأحزابًا يمينية متطرفة أو عنصرية و«مفكرين -أحرارًا» ينهضون بعنف في وجه «المقدس» . والحقيقة أننا نخذع أنفسنا إن زعمنا أن هذا الواقع لا يشخص أيضًا في الديمقراطيات الاجتماعية نفسها حيث تظل هذه الديمقراطيات ديمقراطية ، بمعنى أن مبدأ حرية الفكر والتعبير وتكوين الأحزاب والجمعيات يظل حقًا للجميع ، وفي هذا المنظور لا شيء يمنع من وجود حزب يميني أو فاشتي كالحزب الشعبي الدانماركي يدافع عن الرسوم الاستفزازية المسيئة ، أو من وجود مؤسسة كـ American Enterprise Institute تستقبل «عدو الإسلام» الأكبر أيان حرسي علي وتدعمها وتروّج لكتابها (Infidel) . والأمثلة كثيرة .

بكل تأكيد ليس علينا أن نغفل عن أمر حقيقي ، هو أن الإساءة في حدها الأقصى ، التي يقترفها «حق الحرية» في العقود المتأخرة هذه ، هي ذات علاقة وثيقة بما يسمى «عودة الديني» ، وعلى وجه التحديد «عودة الإسلام» ، وفقًا للتعبير التحريضي للمؤرخ الصهيوني برنارد لويس . وليس سرًا أن هذه «العودة» قد اقترنت بما سمي «الصحوة الإسلامية» وبالثورة الإسلامية في

إيران ، وعلى وجه العموم بما يسمى الحركات الأصولية والإسلام الراديكالي ، وأنها في هذا الاقتران تشكل حالة من «التقابل الصدامي» بين عالم الإسلام وبين عالم الغرب ، وتسوغ عند هذا الأخير حربًا على كل الجبهات .

سؤال أخير يفرض مشكل «المقدس والحرية» وضعه ، وهو يخص المقدس الإسلامي على وجه التحديد ، لأنه هو الذي أثار ويثير على الدوام ، لا الاحتجاج والغضب والمظاهرات الصاخبة العنيفة فحسب ، وإنما أيضًا رسائل التهديد والفتاوى بالقتل ، بل والقتل نفسه في بعض الأحيان . وكل ذلك مما يسهم في تشكيل صورة «سالبة» للإسلام ، مقارنة ، على وجه التمثيل ، بالمسيحية التي جنحت عن هذا النهج وألفت كل أشكال الإساءة التي لحقت بيسوع (ابن الله) .

والحقيقة هي أننا هنا بإزاء «صعوبة» . وهي صعوبة ذات جذور ممتدة في التقليد التاريخي العقيدي الإسلامي الموروث . فقد كان بحث «الأسماء والصفات» أحد المباحث الدقيقة التي خاض فيها المتكلمون وأتباع الفرق الإسلامية الكبرى والصغرى على حد سواء . ارتبط بهذا المبحث مفاهيم المؤمن والعاصي ومرتكب الكبيرة والفاسق والكافر والزنديق وغيرها . وجعل أصحاب الفرق -وكذلك فعل فقهاء المذاهب والعلماء- لكل واحد من هذه المفاهيم حكمًا شرعيًا يدخل في أبواب الثواب أو في أبواب العقاب . وفي هذا المنظور كان «خرق المقدس» -جحودًا وإنكارًا أو إساءة وتجديفًا أو تعريضًا وتحقيرًا أو ابتداعًا وإحداثًا أو ميلاً وجنوحًا عن وضع «سلفيّ» أو مذهبي محدد لهذه العقيدة أو تلك -يلحق صاحبه بباب العقاب الذي يتردد على محور طرفاه حكم التوبة والغفران وحكم الكفر . وكانت إدانة المخالف أو «الخارج» أو المبتدع أو المنكر نهجًا سائرًا يتردد ما بين النقد «العلمي» وبين الوعيد والقذف والسب والتحقير والتضليل والتكفير . جرى «المجتمع الديني» الإسلامي الحديث وفق هذه المقولات جميعًا . وأدت مؤسسة «الإفتاء» دورًا مركزيًا في تعزيز هذا النهج في الاعتبار . وكان لعلماء الدين والفقهاء والدعاة وقادة الحركات الدينية

والدينية السياسية وفقهائها دور بارز ومتعاظم في هذا الأمر . ومن الطبيعي أن تكون «حرية التعبير» -التي أشاعتها الحداثة والأوضاع الكونية المبتدعة- في قلب المشكل الذي تثيره الحرية بإزاء «المقدس الديني» والأحكام الشرعية التي انحدرت من الموروث التاريخي الإسلامي ، ومن (النصوص) الدينية نفسها .

لم تكن الحرية في يوم من الأيام بنت الطاعة والتسليم والانصياع . وفي زمن الحداثة الغربية كانت الحرية الخارج الأكبر على الدين وعلى الكنيسة . واتسعت سطوتها اتساعًا لا حدود له في زمننا الحالي ، زمن العولمة ، وباتت هي «المقدس» الأسمى . وبارتباطها بالديمقراطية الليبرالية أذنت لنفسها بأن تتدخل في كل الأمكنة وفي كل الفضاءات . وبلغت في تطاولها على «المقدس» ، وعلى كل السلطات الأخرى ، شأوا بعيدًا . جرى ذلك في الفضاءات الحرة للعوالم الليبرالية الغربية ، وطال ذلك ، بقدر أقل ، الفضاءات الأخرى . وإذا كانت الفضاءات العربية والإسلامية ما تزال مصونة بعض الصون من اعتداءاتها وخروقاتها ، فإن من المؤكد أن «الإسلام المعولم» قد بات حيزًا واسعًا لتدخلاتها وتجاوزاتها ، وأن ذلك قد امتد إلى مدن الإسلام المحلية وولد هنا وهناك ارتكاسات وارتدادات حادة تجسدت في مظاهر الغضب الجمعي وفي الأعمال الانتقامية وفي تفعيل الحسبة والتكفير وإهدار الدم بل والقتل . وبدا دين الإسلام بذلك دين عنف وكراهية واضطهاد للحرية . وغذّت قوى الكراهية والنفاق الغربي وأجهزتها الإعلامية صورة «طاردة» لدين الإسلام وعرضته في صورة الدين المضاد للحضارة والإنسانية . وشد أزرها في ذلك حِراك ودعاوى الحركات الدينية السياسية الراديكالية و«الفتاوى القصوى» التي جرى على إصدارها هذا العالم أو ذاك الإمام ، فبات إرجاع النظر في آليات «الاحتجاج الإسلامي» على خرق الحرية للمقدس الديني ومراجعة هذه الآليات ضرورة مطلقة .

ويتعلق بهذا الوجه مسألة تخص طبيعة العلاقة بين المؤمن وبين موضوع إيمانه . وهي مسألة دقيقة تحتاج إلى مزيد من الفحص والتحقيق . إلى أي

مدى ينبغي التوحيد بين موضوع «المقدس» وبين ذات المؤمن أو المعتقِد؟ وهل العلاقة بين الطرفين هي علاقة وجدانية عاطفية ذاتية أم أنها علاقة عقلانية موضوعية؟ وإذا كانت العلاقة ذات طبيعة وجدانية تطلب الاحتجاج الشديد أو الثأر أو العنف ، إذا ما تم استفزاز المقدس أو إلحاق الإهانة والإساءة إليه ، فهل يمكن تصور توجيه هذه العلاقة بحيث تصبح علاقة عقلانية موضوعية؟ إنه يتعذر ، وفق ما هو شاهد من تجارب الإيمان والاعتقاد الدينية والروحية ، التسليم بأن هذه العلاقة قابلة لأن تتحول إلى ضدها ، أي إلى أن تكون عقلانية موضوعية . فواقع الأمر أن العقل الوجداني هو الذي يوجه المؤمن أو المعتقد في صلته بموضوع إيمانه : الله ، والنبي والمقدسات الأخرى . لكن تكامل الذاتية وتماسكها وأمنها تفرض على العقل المعرفي -العقلاني- أن يؤدي دورًا جوهريًا في «ضبط» حساسية العقل الوجداني وتوجيه أفعاله وجهة الخير والمصلحة والطرق الآمنة -أي ، في السياق الحالي- وجهة قهر الإساءات والخروقات والتعديات التي يمكن أن تقدم عليها ، في حق المقدس ، الحرية السادرة .

بكل تأكيد ، ليس أمرًا يسيرًا أن يَقْدر «العقل الوجداني» الإسلامي ، مرة واحدة ، على استقبال الإساءات الاستفزازية المتعمدة في الفضاءات الغربية أو في فضاءات الإسلام نفسها . وليس مطلوبًا منه أن يدير خده الآخر ليصفع ، لكنه يستطيع ، شيئًا فشيئًا ، أن يمتلك ، بالدربة ورباطة الجأش وحكمة العقل المعرفي ، «عادة» احتقار هذه الاستفزازات والإفلات من شباكها . وبدلاً من اختيار الأساليب «العنيفة» لردها ، يستطيع ، دون أن يكون «منافقًا» على مثال «النفاق الغربي» ، أن يكون أكثر تحضرًا وإنسانية وتقدمًا إن هو ، في كل مرة عرض للمقدس عنده عارض مسيء ، توسل لذلك بـ(بيان : Manifeste) يضع النقاط فوق الحروف ، بنهج عقلاني وعلمي محكم وبوجدان يقظ حي إنساني . حين يقول جون أشكروفت ، وزير العدل الأمريكي السابق ، «إن إله المسلمين يدعوهم لأن يموتوا من أجله ، بينما إله المسيحيين يموت هو نفسه من

أجل البشر» ، لا ينبغي أن تكون أفضل طريقة قبالة هذا القول ذي القاع اللاهوتي العميق -والمستفز في الوقت نفسه- هي «المظاهرة» أو التهديد بالقتل ، وإنما بقول «لاهوتي» أو «كلامي» عميق يفكك الشطر الإسلامي من هذا القول ويقدم ما يقوم دليلاً عقليًا على خطئه . ويمكن كذلك إن تُنعَش ذاكرته بوقائع التاريخ المضادة لزعمه . وحين تقول إيان حرسي علي أن النبي (بيدوفيل) يكفي أن يقال لها إن واحدة فقط من بين زوجاته اللائي بنى بهن كانت ، وفق بعض الروايات المزعومة ، بنت تسع سنين حين بنى بها ، وإن ثمة قرائن تشي بأنها كانت بنت أربعة عشر ربيعًا - وفي اجتهاد بعضهم بنت ثمانية عشر ربيعاً!- واللفظ المسيء لا يقع بالتالي على النبي ، مثلما أنه يرتفع مسوّغ الترويج لهذا القول السفيه وإثارة الزوابع والأعاصير والفتاوى من حوله .

أثناء الانتخابات البرلمانية الأخيرة في الدانمارك استخدم الحزب الشعبي اليميني المتطرف رسمًا كبيرًا للنبي ليرمز بذلك إلى ممانعته لدين الإسلام واستفزاز الجماعة المسلمة المهاجرة فيه . كان يتوقع ثورة مماثلة لثورة الرسوم المسيئة ، لكن عقلاء هذه الجماعة أداروا ظهورهم للاستفزاز ولم يعيروه أي اهتمام . وكذلك فعلوا حيث أقدمت (١٧) صحيفة دانماركية مجتمعة ، خلال شهر فبراير من العام ٢٠٠٨ ، على إعادة نشر أحد الرسوم المسيئة للنبي دفاعًا ، في زعم أصحابها ، عن حرية التعبير غداة ادعاء الشرطة الدانماركية بأنها قد أحبطت محاولة مزعومة للاعتداء على أحد واضعي هذه الرسوم . وحقيقة الأمر أن القصد الدانمركي الدفين لم يكن إلا دعوة عنصرية إلى «الرحيل» ، رحيل المسلمين من «أرض الفايكنج»! كان (البيان) الذي أذاعه المسلمون الدانماركيون هو الرد المناسب المبين على الاستفزاز العنيف الجديد . وكانوا في ذلك كله أحكم من عُصبة (الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين) التي كان يجدر بها أن تفند أقوال البابا بنيدكت السادس عشر «كلاميًا» -أعني وفقًا لمناهج المتكلمين المسلمين» على الأقل ، إن كانت عاجزة عن الأداء الفلسفي ، بدلاً من أن تظل جاهلة بالعقائد اللاهوتية المسيحية وبالفلسفة التومائية التي

اعتمدت عليها بعض أقوال البابا ، وبدلاً من أن تطلب «الاعتذار» الصريح من سلطة يمتنع عندها «الاعتذار» إطلاقًا لأنها ، عقيديًا ، تتصف بـ«العصمة» : فقرارها الذي قضى بمقاطعة كل حوار أو اتصال بالمؤسسة الروحية العليا التي ترعى وتوجه وتحكم ضمائر ملايين البشر وعقولهم في العالم ، كان بكل تأكيد قرارًا عقيمًا . وذلك ، بكل تأكيد ، لا يعني الامتناع عن تنبيه «الحبر الأعظم» على أن مجد الكنيسة والمسيحية لا يتطلب الإقدام على «حركات» رمزية غير مجدية ، كالتعميد الاحتفاليّ مثلاً لـ«مرتد» عن دين الإسلام لم يعرف عنه إلا امتهان هذا الدين ونعته بأقبح النعوت وأسفهها!

أما «الفتاوى القصوى» وأفعال الثأر أو الاحتجاج «العنيفة» ، لما يمكن أن يمس «المقدس» الديني من تطاول أو تحقير أو خرق وإساءة وإهانة ، فإنها لا تؤدي في الغالب الأعم إلا إلى رفع وتيرة العداء للإسلام والكراهية لأهله ، وإلى تعزيز الصورة «الطاردة» له ، وتعميق الاقتناع بأنه عدو للحرية ، وإلى التعظيم من قيمة ومكانة المسيئين له في الفضاء العالمي : ملكة بريطانيا تمنح سلمان رشدي لقب (النبالة)! وإيان حرسي علي تصبح نائباً في البرلمان الهولندي ، والنفاق الأمريكي يكرمها ويعلي من شأنها ويروّج لها ولكتابها المسيء (Infidel)! وتسليمة نسرين تمنح جائزة (سيمون دي بوفوار) وتُدعى ليسلمها الجائزة رئيس الجمهورية الفرنسية نيقولا ساركوزي! والقائمة تطول . . .

في زمن العولمة وتعزيزًا لحق جميع البشر في التمتع بالحريات الأساسية - وحرية التعبير واحدة منها- الاحترامُ والاعترافُ المتبادلان ، والحوارُ العقلاني والنقاشُ و«البيانُ» المبين ، ورباطة الجأش الوجدانية ، و«عدمُ الاكتراث» ، هي ، وفقًا لكل حالة حالة ، الطرق التي تقضي الحكمة والشجاعة والمصلحة بسلوكها حين تخرق الحرية الحدود وتتخذ للتعبير عن نفسها الأشكال العدوانية العنيفة . بيد أن ذلك لا ينبغي ، بكل تأكيد ، أن يعني أن الفضاء الإنساني للمسلمين مدعو إلى السكوت والصمت المطبقين قبالة ظاهرة

الإساءة المحلية والكونية ، وبخاصة أن ذلك بات يحدث عمدًا وإصرارًا مُنظَّمين ويشي ، في بعض البلدان الغربية ولدى بعض الجماعات العنصرية والأفراد الحاقدين ، بنزعات عدوانية صريحة . ما ينبغي أن يعنيه قبل كل شيء هو أنه ، حين يتعلق الأمر بالفضاء العولمي والإساءات الخارجية ، مدعو لابتداع آليات مضادة ، عقلانية وإنسانية ، ولأن ينحصر في حدود الاحتجاج السلمي الصريح والرد العملي الآمن ، والنقاش والحوار المنطقيين والإبانة المعرفية القاطعة . وقد يذهب الفكر إلى اقتراح مبدأ «الردع الاقتصادي» وتوظيف العلاقات الدولية والضغط الدبلوماسي ، مثلما ارتأى الشيخ يوسف القرضاوي . لكن الذهاب إلى ذلك لن يجدي نفعًا ، لأن «مقاطعة» جميع البلدان التي تتعلل بالحق في حرية التعبير أمر غير ممكن ، فضلاً عن أنها سلاح ذو حدين ، ولأن مطلب «التدخل» من جهة الدولة «الغربية» في حرية التعبير سيقابل دومًا بالرد ، بحجة أن ذلك معارض للدستور وللتقليد الديموقراطي الغربي . أما في الحدود المحلية الخاصة فإن المبدأ المرجعي هو ما تقره الإرادة التمثيلية من قوانين وأنظمة من شأنها أن تدفع تعديات الحرية على المقدس وأن تحاصر «عنفها» صونًا للسلم الاجتماعي واحترامًا ورعاية للوجدان الجمعي ، لأن حق الحرية في التعبير لا يمكن أن يعني حقها في إلحاق الأذى بالاعتقاد والمعتقِد ، ولا يجوز أن يمثل افتئاتًا على أي أحد ، أو أن يجري أحكامه الخاصة بإطلاق وبدون أي قيد أو تقييد .

وفي مقابل ذلك يتعين أيضًا أن يكون بيّنًا أنه لا يجوز للرموز وللأفراد وللسلطات الفقهية والدينية -السياسية ، أيًا كانت طبيعتها وأغراضها ، أن تجعل من كل «اختلاف» في الرأي أو في المذهب أو الاعتقاد ، ذريعة لملاحقة «المخالفين» ولرميهم عند أي شك أو «شبهة» بأحكام «الإفتاء» القصوى . عليها أن تعترف بحق الحرية في الاختلاف طالما أن هذا الاختلاف يقع في حدود حرية الاعتقاد البرهاني ، أي المعزز عند أصحابه بالأدلة المقنعة لهم ، وبعيدًا عن أي شكل من أشكال الإساءة أو الاستفزاز أو العنف اللفظي أو الوجداني

في حق «المقدّس» والمؤمنين به . وخلافًا لذلك فإن «شبهة الاستبداد ومعاداة الحرية» ستلحق بهذا الدين وبأهله(*) .

آذار / مارس ، ٢٠٠٨

(*) وضع هذا المبحث ليكون أحد الأعمال المقدمة للكتاب التذكاري المهدى إلى الصديق الدكتور رضوان السيد ، بمناسبة بلوغه الستين ، بتحرير : د . عبدالرحمن السالمي ، و/د . عبدالله السيد ولد أباه (مجلة التسامح - وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - سلطنة عمان) .





الحرية في المدينة

يقود إرجاع البصر في (بانوراما) فكرة الحرية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة - وهو ما سيكون موضع العرض والتحليل في المبحث التالي من هذا الكتاب - إلى تعزيز الاعتقاد بأن الفكر العربي الحديث قد استنفد جل طاقته ، في شأن مسألة الحرية ، في النظر في الوجوه الفلسفية - الميتافيزيقية منها ، والعملية الضاربة في الحقل السياسي ، في الأغلبي من المقاربات ، ولم يلتفت كثيراً إلى الوجوه الاجتماعية والأخلاقية من هذه المسألة . بكل تأكيد ، لا أحد يستطيع أن يغمض عينيه عن المكانة المركزية التي احتلتها قضية المرأة وتحريرها في هذا المجال ، منذ أن أذاع قاسم أمين أفكاره «الحداثية» في المسألة ، إلى أيامنا هذه ، حيث أصبحت حقوق المرأة - ورأس هذه الحقوق الحرية والمساواة - أبرز القضايا في الحياة العربية المعاصرة .

وليس يخفى أن طرح قضية المرأة في شكله الليبرالي قد كان ثمرة من ثمرات الاتصال بالغرب وأثراً من آثار الحداثة الغربية . وبقدر ما كان الفكر الليبرالي يذهب إلى توسيع مجال الوجود الحر للمرأة ، كان فكر «الإسلاميين» يناضل من أجل الحفاظ على الشكل التقليدي التاريخي للمرأة ويبذل قصارى جهده من أجل تضييق مجال الحرية لها ، ولم تنجم «اجتهادات» جديدة مباينة إلا منذ عهد قريب جداً .

في مرحلة «الحداثة» ومنذ ما أمكن تسميته بالعصر الليبرالي العربي ، إلى أيامنا هذه ، تعلق كل شيء بمشتقات الغرب الحديث ، من طرف ، وبارتكاسات الفقه الديني بإزاء هذه المشتقات ، من طرف آخر . فكان لقيم الغرب العليا امتداداتها وارتكاساتها الصريحة في الفضاءات العربية : الحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان وجدلية الخير العام

والخير الخاص والمنفعة والمواطنة والديموقراطية والعقلانية والاستقلال الشخصي أو الفردي . بالطبع كان للأغلبي من هذه المفاهيم حضورها المتفاوت في الموروث الديني الإسلامي ، لكن إبرازها والتشديد على أهميتها وخطورتها يظل أثراً من آثار الحداثة الغربية . ومن وجه آخر ، ظلت الجدليات التي أثارتها هذه المفاهيم والمبادىء والقيم هاجس القطاعات «الثقافية» والمثقفين . وكان الكتاب والصحيفة والنادي أو المنتدى والجامع ، الأدوات المتوافرة لنقل هذه القيم أو مناقشتها ونقدها . ومعنى ذلك أن نتائجها كانت محدودة ، في التأثير وفي الامتداد وفي الانتشار . وقد ترتب على ذلك أن التغير كان بطيئًا وأنه لم يَطَلْ جميع الأماكن والقطاعات .

في العقود الأخيرة من القرن الماضي ، وفي هذا العقد من القرن الحالي ، نجمت ظاهرة «العولمة» بأذرعها المختلفة : اقتصاد السوق والتبادل الاقتصادي الحر ، والتدخل السياسي والعسكري الصارخ ، والانتشار الثقافي الكوني ، والجهاز الإعلامي الساحق ، واتساع انتشار الأفكار والعادات والبدع الفنية والتقنية ، وبات ذلك أساساً لنمط جديد للحياة ، نمطٍ ينشد «التوحيد» ، ويقصد إلى إلغاء الهويات الثقافية والخصوصيات الحضارية ، وإلى تجذير نموذج أحادي أو شبه أحادي للمجتمعات والدول وغاياتها ، وتسويغ الدفاع عن قيم خاصة بهذا النموذج ، بل وفرض هذه القيم ، طوعاً أو إغراءً أو قسراً .

ليس سراً أن هذا النموذج الأحادي هو النموذج الغربي الظافر في صيغته الأمريكية المتوحشة . هذه الصيغة التي تحكمها قيم المنفعة والمتعة والحرية «المقدسة» وأخلاق (الأنا) الفردية المتحررة من كل قيد ، سواءٌ أكان هذا القيد هو سلطة الأب والأسرة ، أم سلطة الدين أو الكنيسة ، أم سلطة المجتمع والدولة .

اختزلت الليبرالية الجديدة قيم هذا النموذج في ثلاثة أقانيم مقدسة : الحرية ، والديموقراطية ، وحقوق الإنسان . ولحقت (أوروبا الجديدة) ، بأحزابها اليمينية الصاعدة ، بهذا النموذج على أنحاء متفاوتة .

وباتت أصوات «المجتمع الدولي» و«الأمم المتحدة» و«الاتحاد الأوروبي» والمنظمات الاقتصادية الدولية تلقي على مسامع الشعوب الصغيرة والضعيفة ما يتعين عليها فعله وما يتعين عليها اجتنابه في كل صغيرة وكبيرة، حيناً بحق، وأحياناً بغير حق.

لا شك في أن الغرب الحديث يفصح عن وجهه «الإنساني» الأصلي حين يتعلق الأمر بإشاعة هذه القيم وبالدفاع عنها في كل مكان من المعمورة، طلباً لتحسين الوضع الإنساني والارتقاء به، ونشدانا لرفع الظلم والعدوان وإقامة نظام إنساني وأخلاقي عادل. لكن إنفاذ هذه القيم والمبادىء في مكان، واحتقارها في مكان آخر، يولد الشكوك والظنون في مقاصد الغرب وغاياته. وكذلك فإن ربط هذه المبادىء وتعليقها على شروط المنظمات الدولية ومقاصدها، وعلى «اقتصاد السوق» بوجه خاص، أي على المنفعة الأنانية والهيمنة الشرسة وتعرية الشعوب من مقومات نمائها وتطورها ورفاهيتها، يجرد هذا الغرب نفسه من الفضائل الأخلاقية التي تسوغ هذه المبادىء والقيم. وكذلك أيضاً فإن الحملة «الصليبية» - بالمعنى الذي قصد إليه جورج بوش، أو بأي معنى آخر - من أجل الديموقراطية والحرية، في الوقت نفسه الذي يتم فيه دعم نظم الاستبداد والاستعباد «التابعة»، لا يمكن إلا أن تعني، مثلما هي الحال في الحالات الأخرى، إلا «النفاق» الصريح الذي طالما وصم السياسات والمسالك الغربية في علاقاتها مع البلدان والشعوب «غير الغربية».

ما زال الفكر العربي المعاصر سجين السجالِ الايديولوجي، الفلسفي والسياسي، في أمر دعوى الحرية، وما زال خطابه هو خطاب المثقف الذي لا يرى من الإنسان إلا جهازه العقلي، ومن الحرية إلاّ وجهها المعرفي أو الميتافيزيقي أو السياسي. أما تجسداتها ومتعلقاتها ونتائجها الاجتماعية والأخلاقية فتظل غائضة الملامح. ومن وجه آخر، ما يزال المثقف العربي - والأكاديمي العربي - بعد قرنِ كامل من الإعداد والدراسة والتثقف والاستقصاء، مستغرقاً ومنشغلاً في النظر في تجارب مفكري الغرب وفلاسفته

وأدبائه وفنانيه ، غافلاً ، إلا لماماً ، عن فضاءاته وبيئاته الخاصة . كأن الاغتراب الدائم قدره المقيم . . وكأنه لم يشبَّ بعدُ عن الطوق .

اخترقت الحرية منذ بدايات العصر الليبرالي العربي الفضاءات العربية وترددت أصداؤها في العقول وفي النفوس ، وتجسدت في حركات الحرية والتحرر والتحرير . بيد أن ضعف آلاتها وأدواتها لم يأذن لها بإنفاذ عمليات «خرق» واسع فاعل في النظم الاجتماعية والأخلاقية .

لم تعد الأمور اليوم مثلما كانت في العقود السابقة . فمنذ عدة عقود – وفي عقدنا الراهنِ الحالُ أشد – باتت فضاءاتنا الاجتماعية ورؤانا الأخلاقية «مكشوفة» . استطاعت «العولمة» أن تخترق جميع الحواجز . الدولة استسلمت أمام مطالب قادتها وشروطهم ، وحدودها باتت «مفتوحة» لمنتجاتها ولِفعالها ، وبنياناتها – خلا البنيان «الأمني» المحلي والضرائبي الثقيل – هشة مضطربة . وطالت فِعال النظام الكوني الثقافي المعزز بأدوات الإعلام العملاقة ومضامينها «الحرة» المجتمع ونظمه وقيمه ، وطال ذلك الفرد في وجود الشخصي وفي أناه العميقة . وأصبحنا نقر جميعاً بأن الأمور تتغير فعلاً وتتبدل ، وأننا ، في أعين بعضنا نتجه إلى أفضل العوالم الممكنة ، وفي أعين بعضنا الآخر نتجه إلى أسوأ العوالم الممكنة . وبعدما كانت قيم الحداثة مبدأً للتفتح والتقدم والاستنارة والنماء والخير الإنساني ، باتت ، تحت ضربات نظام العولمة ، تشكو من نجوم أعراض مرضية في ثناياها وفي أطرافها . وحدث ذلك في فضاءات الغرب نفسه . فبعدما كانت قيم العدالة والمساواة والواجب (الكانتي) والعقل و«الحرية العظيمة» هي القواعد المؤسسة لحياة الغرب وتطوره وغائياته ، باتت قيم الربح والكسب والمنفعة والمتعة والسلطة والحرية «الفالتة» من عقالها ومن أوامر «العقلانية الموضوعية» هي الحاكمة . بيد أن الغرب الجديد ، الغرب الليبرالي بإسراف ، العلماني بإسراف ، لم يغفل عن أن يُعدَّ لأعراضه «المرضية» العلاجات الضرورية والمؤسسات والنظم المخففة من الآلام والصدمات والاضطرابات الوجدانية والمادية التي تولدها نظمه المبدّلة المتبدلة .

طال الانفلات العولمي فضاءاتنا ، وعبرت كل قيمه حدودنا . وتقدمت قيم (الحرية) و(المنفعة) و(المتعة) على كل قيم سواها ، مثيرة في الوقت نفسه ردة فعل دينية ذات وجه راديكالي متصلب . وشددت «العولمة السياسية» على مبدأي الحرية والديموقراطية ، وتدخلت لفرضهما حيث يوافق ذلك مقاصدها وغاياتها وسياساتها ، وأدارت ظهرها لها حيث يكون إنفاذهما غير موافق لهذه الغايات والسياسات . وذلك ، بكل تأكيد ، وجه بارز من وجوه «النفاق الغربي» .

لا يفعل «النفاق الغربي» ، المصاحب للعولمة السياسية ، شيئاً من أجل إشاعة الحريات السياسية الحقيقية في البلدان التابعة أو التي يريد لها أن تكون تابعة . لكنه يفعل كل شيء من أجل إشاعة «الحريات الاجتماعية» و«الحريات الأخلاقية» السادرة وتجذيرهما . وهو لم يعد يكتفي بالتأثيرات الثقافية «الطويلة المدى» من أجل تغيير هذه المجتمعات وبناء شخصيات «فردية» أو «فردانية» جديدة ، وإنما بات ، منذ أحداث (البرجين) على وجه التحديد ، يتدخل تدخلاً مباشراً فاعلاً في عملية التغيير الاجتماعي والأخلاقي السريع . وهو يتسلح ، في ذلك ، بمبدأ (الحرية) وبدعوى نشر مضامينها بطرق تستند في الأغلبي منها إلى التأثير على «الحساسية الوجدانية» عند الأجيال الجديدة ، الأجيال الآتية ، وعلى «المراقبة» الدائمة للمجتمع وأفراده ، وبالطبع فإن قميص عثمان هو دوماً «الحرب على الإرهاب» .

حققت الحرية في الفضاءات العربية إنجازات مشهودة . وبلغ «الوعي» بها درجة عالية . وكان لذلك فضائله العظيمة في الحقل السياسي ، برغم اخفاق مشاريع «التحرير» في بلوغ غاياتها ، وبرغم تجذر نظم الاستبداد في العالم العربي ونجاح هذه النظم في «برمجة» ومراقبة مواطنيها ومحاصرتهم اقتصادياً - أي في معاشهم - وأمنياً . ويرجع إخفاقه «السياسيّ» قبل كل شيء ، إلى فساد أو قصور أو عطب أو عدم أهلية وكفاية قادته ، وإلى ظفر نظام «السوق

الحرة» ، أي إلى أفول «الاجتماعيّ» وتقدم «الاقتصادي» الشرس الذي تقوده الرساميل الدولية الضخمة والشركات العملاقة الخارقة للحدود ، وتغذيه إيديولوجياً وتدعمه سياسياً القوى المحافظة المتلبسة للفلسفة الليبرالية الجديدة .

أحدثت الحرية ، في العقود الأخيرة ، إصابات قوية في النظام الاجتماعي والقيم الأخلاقية في (المدينة) العربية ، أي في الوجود الاجتماعي والاخلاقي للفرد والمجتمع . وبدت هذه الإصابات قاتلة مدمرة حاملة لوعود جاذبة حيناً منذرة متوعدة بالشر والعذاب أحياناً .

لا شك في أن «الحرية العظيمة» – وفق تعبير ناصيف نصار – هي قيمة عظيمة . بها يدرك الإنسان الأعماق البعيدة لإنسانيته . وبها يفلت الإنسان من قيود «الضرورة» الطبيعية . وبها يخلع الإنسان عن نفسه ثوب الخوف والخنوع والاستسلام . وبها يحطم الإنسان قيود السلطات الجائرة ويحقق أفعاله وفق ما تتطلع إليه ذاته الحقيقية . وبها يستطيع أن ينتصب بقوة وكرامة قبالة كل السلطات الخارجية التي ترمي إلى اخضاعه وفق مشيئها أو منفعتها أو رغباتها المضادة لخير الإنسان وكرامته وسعادته . ولا أحد يجادل في صحة الاعتقاد بأن هذه الحرية هي الحرية العظيمة ، وهي الحرية «الإيجابية» .

بيد أن هذه الحرية التي حققت إنجازات عظيمة في الحقل السياسي منذ أن أعلنت عن نفسها في (فلسفة الأنوار) وحققت بعض تطلعاتها في «الثورات» العنيفة ، المسرفة في عنفها وقسوتها وشططها في كثير من الأحيان ، لم تكن على القدر نفسه من «العظمة» حين مارست حقوقها في (المدينة) ، أي في المجتمع وأخلاقه ، في (المدينة) الغربية نفسها ، وفي غيرها من (المدن) .

غير أن الذي يهمني هنا هو (المدينة) العربية وفِعال الحرية «السادرة» في وجهها الاجتماعي والأخلاقي .

أقول إنه برغم تقدم الوعي بالحرية ، وبرغم الإخفاقات التي تشكو منها الحرية في الحقل السياسي ، فإن الحرية قد أحدثت في الفضاءات المدنية – أو المدينية – العربية وقائع جديدة مطلوبة عند فريق ، كارثية مدمرة عند فريق .

وأقول أيضاً أن الفِعل الحضاري الغربي ، الممتد امتداداً متعاظماً في «الثقافة الكونية» (Global Culture) المصاحبة لظاهرة العولمة ، يسهم إسهاماً حاسماً في تعميق هذه الوقائع وتوسيع رقعتها ونشر القيم والمبادىء التي تثوي في قواعدها .

وأقول كذلك إن الفكر الليبرالي والفكر العلماني ، برغم الدور المركزي الذي يؤديانه في هذه العملية ، ليسا هما وحدهما من يسهم فيها ، وإن الفكر الديني الاتباعي يولد هو أيضاً قدراً غير يسير من هذه «الارتدادات» الجديدة المصاحبة للفِعال التدخلية وللتطورات التي تطال الصيرورة الحضارية .

تعلن «نتائج الحرية» عن نفسها في (المدينة) العربية ، على الأقل ، في خمسة أنماط بارزة من الوجود : المرأة ، والجنس ، والعائلة ، والدين ، والفن .

١) الحرية والمرأة:

لم يحفل الفكر العربي والإسلامي الموروث بما يشبه أن يكون «مُشْكل المرأة» ، أو «قضية المرأة» أو «مسألة المرأة» ، وبما يتبع ذلك من الخوض في الوجوه الخلافية المتعلقة بما يسمى اليوم (حقوق الإنسان) و(حقوق المرأة) . والكتب الوفيرة التي تخوض في «سير النساء» ، و«أحكام النساء» ، و«أخبار النساء» ، و«آداب النساء» ، تقف عنه جملة متماثلة من الأحكام الشرعية المنقولة عن القرآن أو عن السنة النبوية ، مما هو خاص بسِيَر النساء وأخلاقهن وبعلاقتهن بالزوج وبما يتوجب على المرأة في حق زوجها ، وبما يتوجب على الرجل في حق زوجته وغير ذلك . وبرغم ما تسوقه بعض الأخبار المبكرة من قضايا «نسوية» ذات صلة بمسألة المساواة أو بمناهضة بعض النساء لسلطة الرجل - الزوج ، إلا أننا نظل بعيدين ، هناك ، عن المشكلات الحادة التي ولدتها أزمنة الحداثة .

حين نراجع المسألة في حدود عالم العرب الحديث يبدو لنا أن المسألة قد مرت بثلاث مراحل أساسية :

المرحلة الأولى يغلب عليها «الدعوة» إلى تعليم النساء وتربيتهن ، وتمثلها في أواسط القرن التاسع عشر أفكار ابن الخوجة الجزائري ورفاعة الطهطاوي على وجه الخصوص ، وآخرين .

المرحلة الثانية مرحلة «المطالب الحقوقية» ، ليس فقط في حقل التعليم والتربية وإنما أيضاً في حقل العمل ، الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، وبكلمة الدخول إلى الحياة «المدنية» والمشاركة في أنشطتها خارج القيود التاريخية الصارمة ، أي الدخول إلى ميدان (العمل) و(الفعل) المدني من دون ذلك «القيد» التاريخي الذي جسد حالة الفصل الجذري بين عالم الرجال وبين عالم النساء ، بين الذكر وبين الأنثى . وتبرز في هذه المرحلة «مرافعات» وأفعال : قاسم أمين وملك حفني ناصف (باحثة البادية) والطاهر الحداد ونظيرة زين الدين وهدى شعراوي وزينب فواز وآخرين . يغلب على هذه المرحلة امتداد دعاوى رموزها بين المطالبة بـ«الإنصاف» و«العدل» ، وبين المطالبة برفع القيود عن المرأة وبتحريرها من السلطات التاريخية التي قيدت حراكها وأضعفت عزيمتها وحرمتها من أداء أدوار فاعلة في الحياة الاجتماعية ، والسياسية أيضاً . وتراوح «مرافعات» هذه المرحلة في حيز يتردد بين المعايير الدينية أو الشرعية ، وبين معايير الحداثة الغربية . وحين تشتد وتحتد تجنح إلى تعليق كل شيء على الأخذ بأصول «التمدن الغربي» المنحدرة من (عصر الأنوار) .

المرحلة الثالثة : هي ما يمكن أن نطلق عليه - بحذر شديد - المرحلة «النسوية» في هذه المرحلة المقودة بفكرة الحرية الجذرية ، لا نشهد لدعاوى التربية والحقوق والإنصاف والتحرر من القيود «التاريخية» الحضور الأشد والأبرز ، وإنما نشهد «خروجاً» حاسماً على المعايير والتقاليد والممارسات وطرائق الفهم والتفسير للموروث التاريخي بجملة أشكاله . وقد لا نبتعد كثيراً عن الصواب إن زعمنا أننا قبالة «رؤية انقلابية» و«ممارسات ثورية» تواكب وقائع العالم المعاصر وتركن إلى معاييره وأحكامه . ومع ذلك فإن «النسوية»

التي تتحرك في هذه المرحلة ليست خالصة للرؤى الإنقلابية الثورية ذات السمة الراديكالية . والقاع «الرافض» في هذه الرؤى يتردد بين أطراف عدة . فهو «وجداني» عند نوال السعداوي وثلة من الأديبات والكاتبات ، لكنه عقلي معرفي تأويلي عند عالمة الاجتماع المرموقة فاطمة المرنيسي . أما «النسوية الإسلامية» التي يتكلم عليها مفكر مسلم أوروبي كطارق رمضان ، فإنها تتقلب ما بين رؤية دينية إصلاحية وهاجس تأويلي يريد أن يكون «معاصراً» . وذلك ، بكل تأكيد ، مباين لما أطلق عليه أنا اسم «النسوية الإسلامية الرافضة» ، في البحث الذي خصصته لهذا التيار والذي يخرج قريباً إلى النور بعنوان (خارج السرب : بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية) .

أدت حرية الحداثة ، بأشكالها المختلفة ، وبكل تأكيد قاطع ، إلى نتائج صريحة في شأن المرأة وأوضاعها . وبتأثير من «الثقافة الكونية» ومن «الراجمات» الإعلامية ، ومن غلبة «الاقتصادي» وجبروته وإلزاماته ومتطلباته ، ومن انتشار الأشكال الفنية السمعية - البصرية الحرة على وجه الخصوص ، لم تعد المرأة العربية والمسلمة ، في مطالع القرن الحادي والعشرين ، هي المرأة نفسها التي عرفتها الأزمنة القديمة أو التي تكلم عليها مفكرو عصر النهضة العربي وكتاب القرن العشرين نفسه . اختلطت المرأة ، بالحرية ، في الفضاء العام ، فضاء العمل ، والسياسة ، والحياة الاقتصادية والأنشطة الاجتماعية والفنية ، وارتفعت الحواجز بينها وبين الرجل . بل يمكن القول إن المرأة نجحت إلى حد بعيد في زعزعة القيود الذكورية التي مورست عليها طويلاً ، وفي تحطيمها في كثير من الحالات . وعلينا أن نقر هنا بأن الفقه الإسلامي أيضاً قد ساهم في هذه العملية بعد أن فتح الفقه المعاصر الباب لحكم (الخلعة) ، محدثاً بذلك ثغرة عظيمة في البناء التسلطي للرجل ، ذلك البناء الذي كان يُسلم مفتاحه في «الطلاق» - الغاشم في كثير من الأحوال - للرجل . هذا المفتاح تستطيع المرأة اليوم بدورها أن تستخدمه بحرية وأن تتحرر

بذلك من هيمنة تاريخية طويلة .

ولوج المرأة إلى عالم الحرية مظهر من مظاهر انفتاح المجتمع وتفتح قواه الفاعلة جميعاً . وهو بكل تأكيد مبدأ لحياة غنية ثرية نامية للرجل وللمرأة وللمجتمع وللدولة . لكن هذا الدخول القوي للحرية إلى (المدينة العربية الإسلامية) لم يحمل نتائج ذات «اتجاه واحد» أو وحيد . فهو قد حمل أيضاً ، في حدود علاقة المرأة بالحرية ، اتجاهاً آخر مضاداً ، هو الاتجاه الذي أسميه هنا بالاتجاه «الانعزالي» أو «الانفصالي» ، أو ما يمكن أن يطلق عليه آخرون «المجتمع المغلق» . وأنا أقصد على وجه التحديد «المجتمع المغلق» بما هو نتيجة من نتائج الحرية ، الحرية ببعديها الأساسيين : البعد الاقتصادي والبعد الأخلاقي . والرمز الشاهد على هذا المجتمع هو ما يمكن أن اسميه «ارتكاسة الحجاب» ، أي «الاستجابة» الاجتماعية على الحرية الغالية بالخيار الحجابي .

ليس ههنا موضع الخوض في «مسألة الحجاب» وتاريخها . كما أن القول في وجوهها الشرعية أو الوضعية يتجاوز حدود هذا القول . ومعلوم أن وتائر السجال في شأنها قد ارتفعت في العقود الأخيرة ، وبخاصة منذ نجوم ما يسمى بـ«الصحوة الإسلامية» . أما في السنوات الأخيرة ، ومنذ مطلع القرن الحالي على وجه التحديد ، فقد استحوذت «الظاهرة» على اهتمام كوني واسع ، وأثارت اهتمام المنظمات والأحزاب والجماعات السياسية والدول نفسها وقلقها وتدخلها . وعلة ذلك الانتشار العظيم لظاهرة الحجاب ، ليس فقط في البلدان العربية والإسلامية ، وإنما أيضاً في البلدان الغربية ، حيث تختلط الجماعات المسلمة المهاجرة بأهل الغرب وبالحياة العامة . وقرن «التفسير الغربي» هذه الظاهرة بما يسمى الأصولية الإسلامية ، وأضفى عليها مقصداً «سياسياً» واعتبرها مظهراً من مظاهر الأصولية والتعصب والتمييز المضادة للمجتمع الديموقراطي الليبرالي العلماني . وبلغ أوج السجال في المسألة في أواخر عهد الرئيس الفرنسي جاك شيراك الذي شكل لجنة خاصة لفحص المسألة كان من بين أعضائها بعض المفكرين المسلمين وعلى وجه الخصوص محمد أركون . وقد

أوصت اللجنة بحظر «الرموز الدينية» في المدارس الفرنسية . وكان معنى ذلك حظر ارتداء الحجاب على الفتيات المسلمات في هذه المدارس . وأُقرت التوصية وجرى الأخذ بها . وفي تركيا المجاهرة منذ أتاتورك بعلمانية مناضلة متصلبة كان الحجاب دوماً محظوراً في «الفضاء العام» . لكن حزب (العدالة والتنمية) الذي يقوده رجب طيب أردوغان نجح في العام ٢٠٠٨ ، وهو في السلطة ، في أن يستصدر من مجلس النواب تشريعاً بالسماح للمحجبات بأن يلتحقن بالجامعات . غير أن المحكمة الدستورية العليا ألغت هذا التشريع بعد عدة أشهر . واقترن ذلك بحملة واسعة - قضائية وإعلامية - يقودها (المدعي العام) التركي والعلمانيون ويشجعها ، أو يحرض عليها ، قادة الجيش الذين يعتبرون أنفسهم حماة التقليد الأتاتوركي والعلمانية . والقصد هو الإطاحة بحكومة (العدالة والتنمية) ومنع قادتها من ممارسة العمل السياسي ، وحل الحزب الذي ينظر إليه من حيث هو حزب «إسلامي» يقصد في النهاية إلى تدمير العلمانية وإقامة نظام إسلامي كامل . وقضية الحجاب ههنا هي «الرمز» و«الدليل» الصريح عندهم في السجال وفي الصراع .

تنكر الأوساط الآخذة بضرورة الحجاب والمدافعون عنه أن يكون الحجاب رمزاً للأصولية أو للتعصب أو التمييز ، ويؤكد هؤلاء جميعاً أن المسألة هي ، بكل بساطة ، مسألة «أمر شرعي» نص عليه القرآن نفسه ، أي أن المسألة هي مسألة «واجب ديني» ولا علاقة لها بأمور السياسة والأصولية الدينية أو ما أشبه ذلك . أما النظر السوسيولوجي فيرى أن الحجاب رمز للهوية ودفاع عن الذاتية الشخصية أو الحضارية لمفهوم (الأمة) .

لا مسوغ ، هنا ، لمتابعة هذا المظهر من السجال . لأن الوجه المتعلق بالحرية منه هو وحده الذي يعنينا . والسؤال هنا هو : هل ثمة علاقة بين تعاظم ، أو «تفاقم» ظاهرة الحجاب وبين الحرية؟

لا شك على الإطلاق في أن الحجاب مرتبط بقراءة ما للنص الديني ، قراءة توجه إلى أن الالتزام بالحجاب واجب ديني . وعند الآخذين بهذه

القراءة لا جدال في أن التوسع في ارتداء الحجاب وتعاظم انتشاره ، هما دليل على «تقدم» ظاهرة التدين نفسها في المجتمعات الإسلامية والإنسانية المعاصرة .

ولا شك أيضاً في أن منكري الحجاب ، لأسباب علمانية أو ليبرالية أو غيرها ، يرون أن هذا المظهر علامة من علامات التخلف ، وأنه قرين «الفكر الديني» الاستبدادي الذي يتم فيه فرض هذا الزي قسراً على البنات وعلى المرأة لتقييدها وتجريدها من حرية التواصل والعمل والانفتاح الاجتماعي ، وغير ذلك ، أي من الحرية بإطلاق .

لكن يغفل الجميع عن أن الحجاب ليس دوماً نتيجة من نتائج الإيمان الديني الخالص ، أو رمزاً للتخلف وإنما هو يمكن أن يكون أيضاً ، وعلى نطاق واسع جداً ، نتيجة أحد عاملين من طبيعة مباينة : الأول اقتصادي . إذ لا تقدر الأسرة العربية أو المسلمة ، أو الفتاة نفسها ، على تلبية الاحتياجات من الزي المدني» ، الجاري خلف «البدع» في اللباس ، المتبدل على الدوام ، الباهظ الثمن في السوق ، فتلجأ إلى ما يسمى بـ(الزي الشرعي) الذي لا يتطلب جرياً وراء الأزياء الحديثة مثلما أنه على وجه العموم ، ذو كلفة متدنية . وحقيقة الأمر هنا هي أن النظام الاقتصادي الحر الذي يغزو كل الأمم وكل الفضاءات وكل مناشط الحياة ، قد أفضى في البلدان العربية والإسلامية إلى اتساع الفجوة بين جماعات الثروة والرفاه وسعة العيش ، وبين جماعات العوز والفقر الساحقة - أو المسحوقة - العاجزة عن مجاراة متطلبات اقتصاد السوق . لذا كان الجنوح إلى ارتداء الزي الموحد - أو الوحيد - شكلاً من أشكال الاستجابة الاجتماعية - الاقتصادية لضغوط هذا النظام الاقتصادي الحر ، أي أنه كان نتيجة من نتائج نظام الحرية الاقتصادية المفرطة أو الغالية ، أي «ثمرة» من ثمار الليبرالية الاقتصادية المتوحشة!

العامل الثاني : إفراط الحرية وجنوحها إلى خرق «المحرّم الجنسي» وإسرافها في التعبير الصريح والتجسيد الصارخ لنوازعها وتشوفاتها . إذ لم يعد

يخفى أن الفضاء الاجتماعي في الأغلبي من البلدان العربية والإسلامية قد بات مفتوحاً لجملة مظاهر النشاط الجنسي «غير المشروع» أو «غير الشرعي» . كما لا يخفى أن الدولة لم تعد «تتدخل» كثيراً في «الآداب العامة» وأن ما كان يسمى (شرطة الآداب) أو ما يماثل ذلك قد تم سحبه من الشارع ، أعني من المدينة . وحيث بقي في شكل «قوة» أو «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تحدث على الدوام تجاوزات غير إنسانية وتُقترف أفعال مضادة للشرع والعقل والعدل . وقبالة الشطط في الحرية الجنسية والممارسات «اللاأخلاقية» التي يأباها المجتمع التقليدي اتجهت (العائلة) أحياناً ، والخيار الشخصي للمرأة حينًا ، إلى اللجوء إلى الحجاب تمييزاً للمرأة وللفتاة عن قريناتها «السافرات» وعن جملة الفتيات والنساء اللواتي تمثل الحرية عندهن انعتاقاً من «قيود التقليد» وحقاً في الاستمتاع الدنيوي المحدود أو الكامل ، بما يمثل بكل تأكيد عند العائلة المحافظة والنساء والفتيات الحريصات على الالتزام بقيم «الشرف» و«الطهر» و«الاستقامة الأخلاقية» . . إساءة إلى هذه القيم وخروجاً عليها .

ومع ذلك فإن للحجاب في المدينة - في سياق التواصل الاجتماعي الأخلاقي - حالاً تدخل في باب «المفارقة» العجيبة ، وذلك حين تتلبس زي المتواطىء مع الحرية الحامي لمطالبها . ويظهر ذلك على وجه الخصوص حين يستخدم زي الحجاب الشامل لإخفاء شخص صاحبته الساعية إلى وصال أو إلى علاقة «محرمة» تعرضها ، إن كشفت ، إلى أفدح الضرر وأخطر النتائج ، في علاقاتها مع الآخرين وفي عائلتها وفي المجال المدني العام . وبكل تأكيد لا تدخل هذه الحالة المفارقة في باب «مقاصد الحجاب» الذاتية الحقيقية ، إذ لا يمكن أن تكون الغاية من الأخذ بالحجاب «حيلة شرعية» من حيل الدفاع عن الرذيلة أو إشاعتها . فهي ، مثلما يمكن أن يقال ، «آفة عارضة» للحجاب .

٢) الحرية والجنس:

ليس ثمة ما هو أبعد عن الصواب من الزعم أن الحياة العربية الإسلامية

في التجربة التاريخية كانت حياة مثقلة أو مختنقة بحالة «الكبت» الجنسي . فالحقيقة هي نقيض ذلك تماماً . وما يمكن أن أسميه بـ«الحيل الجنسية» - وأنا أعني بذلك الطرق أو الوسائل التي يمكن التوسل بها لتلبية الحاجات الجنسية - غير قليل . ولقد ذهب بعض الدارسين لـ(الإسلام والجنس) ، من الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين ، إلى حدود القول إن «الإسلام مفعم بجو الجنس غارق فيه» . قد تكون هذه العبارة مسرفة لكنها ليست بعيدة عن الصواب ، وبخاصة حين نفهم أن المقصود من مصطلح (الإسلام) هنا التجربة التاريخية الحضارية . لا بل إن النصوص الدينية نفسها والوقائع التاريخية المرتبطة بتجسيدها تسمح أيضاً بالذهاب إلى هذا الفهم . فليس سراً أن الحياة الجنسية في هذا السياق وثيقة الصلة بما قررته (النصوص) أو إباحته أو شجعت عليه أو سكتت عنه . كما أنها ترتبط أيضاً بـ«العالم الاجتماعي الخفي» أو المستور . لا شك في أن الزواج أو النكاح الشرعي يتقدم هذه الوسائل جميعاً . لكن ثمة وسائل أخرى عديدة للتوسع في الحياة الجنسية : تعدد الزوجات ، وحق الاستمتاع بما «ملكت الأيدي» أو «اليمين» ، ونكاح المتعة ، - وحديثاً ما يسمى زواج المسيار - . . وكل أشكال «الجنس الخفي» ، أي الذي يقع خارج مجال العلانية ولا تطاله يد السلطة السياسية - التي لا تتدخل - مثلما أن السلطة الدينيّة لا تصل إليه ، أو أنه يفلت من الرقابة الاجتماعية .

في (مدينة) اليوم العربية تجري الحياة الجنسية وفق بعض الأشكال التقليدية التي وجه إليها الشرع وحفل بها الماضي ، لكنها بتدخل (حق الحرية) ، تزود هذه الحياة ، في جو العلانية ، بطاقات أعظم وبإمكانات أوسع . ولأن مصادر الإثارة المكشوفة عديدة فإن الممارسة غير المقيدة للحرية تولّد نتائج عميقة في حياة الفرد والعائلة والمجتمع .

في حياة الفرد ، وعلى وجه التحديد في حياة الفتيات المختلطات حديثًا في الفضاء الاجتماعي «المفتوح» ، تمثل الحرية إغراء شديدًا ، وتقدّم الحالات

المبكرة - أي السابقة - لحالات الحرية غير المقيدة «مثالاً» يشجع هؤلاء الفتيات على مجاراة هذه الحالات التي تبدو شيئاً فشيئاً «مألوفة» بل «عادية» . وإذا ما كانت «الرقابة العائلية» ضعيفة غير مكترثة أو أن العائلة نفسها مفككة لا تحتل القيم الضابطة فيها أية مكانة ، فإن الطريق إلى «الحرية المطلقة» في العلاقات الجنسية تصبح سالكة .

أما النتائج فلن تكون واحدة ، قد يفلت بعضها من الآثار «الكارثية» ، لكن بعضها الآخر سيصاب في الصميم : الإخفاق التام في العلاقة ، تعدد العلاقات والجنوح إلى الانحراف بأشكاله المختلفة ، والقلق العصابي والاكتئاب والشعور بـ«خسارة المستقبل» وفوت مشروع بناء الأسرة ، والتحوّل إلى «المجتمع الهامشي» ، والتعرض لـ«الحالات القصوى» : الولادات غير المشروعة أو غير الشرعية ، الانتحار ، الوقوع ضحية لجريمة الشرف! وغير ذلك .

تلك هي «إصابات الحرية» حين يتعلق الأمر بالحياة الجنسية . حدث ذلك كله في مراحل مختلفة من حياة الغرب وما زال يحدث . ويحدث ذلك اليوم في جميع أقطارنا العربية والإسلامية . بيد أن الغرب أنتج الأجهزة والمنظمات والعلاجات النفسية والاجتماعية والمادية لكل ذلك . فقلل من مخاطر الإصابات دون أن يتحقق له الشفاء التام من آثارها المدمرة . وقد يمكن القول إن هذه الآثار تزداد سوءاً يوماً بعد يوم . أما في البلدان العربية والإسلامية فإن الاصابات نفسها التي طالت الفرد فيها لم تجابة بأية خطط حقيقية لمكافحتها ، وما صنع يبدو عاجزاً كل العجز عن التقليل من مخاطرها فضلاً عن دحرها . ولسنا نجد في أي قطر عربي سياسات حقيقية للدفاع الاجتماعي الشامل ، برغم الدعوة إلى ذلك منذ وقت بعيد . لذا يبدو أمراً طبيعياً أن نتوقع تعاظماً وتفاقماً في المخاطر الناجمة عن «إصابات الحرية» . وبكل تأكيد سيعني ذلك مزيداً من الفوضى الاجتماعية والفساد الأخلاقي والعطب الوجودي .

ثم علينا أن نضيف إلى هذا القول كله في مسألة الحرية والجنس تنويهاً

بارزاً ، لا بما يتعلق بالحرية في العلاقات الجنسية بين الذكر والأنثى ، وإنما أيضاً ، على وجه الخصوص ، بما هو ذو علاقة مباشرة بالحرية في الحياة الجنسية المثلية ، سواءٌ أتعلق الأمر بما يسمى (اللواط) أم بما يسمى (السحاق) .

ليست هذه المسألة مسألة مستحدثة في حياة البشر وفي حياة العرب والمسلمين ، فقد كانت شائعة مألوفة عند اليونان - والكلمة التي تشير إلى «السحاقيات» مشتقة من اسم المدينة اليونانية التي شاعت فيها قديماً هذه الظاهرة المثلية : Lesbos - . كما أنها ذاعت أيضاً وبلغت ذروتها في التجربة الحضارية العربية في العصر العباسي الثاني على وجه التحديد . والنصوص الدينية نفسها لم تغفل عنها أيضاً إذ أشارت إليها وعرّضت بها . أما في العالم العربي الحديث فقد كانت دومًا من «المحرّمات» التي يُجْتَنب الخوض فيها علانية . لكن الحرية اليوم فرضت منطقها وزودت المثليين والمثليات بحق التصرف في أقوالهم وفي أفعالهم . ولم تعد هذه الحالات موضوع «حرج» أو شعور بالعار أو الفضيحة عند أصحابها . وانتشرت الأطروحة المثلية الغربية القائلة إن «المثلية» ليست مرضاً نفسياً أو عضوياً ولكنها حالة «طبيعية» يحق لأصحابها أن يستمتعوا بالحقوق الإنسانية نفسها التي يتمتع بها الآخرون الذين يدعون أنهم «أصحاء» . واستطاعت الثقافة الكونية السيّارة أن تجعل هذه الفكرة إلى حدٍّ ما مقبولة ومألوفة في قطاعات واسعة من قطاعات المجتمعات العربية الإسلامية . لم تصل الحال إلى حدود المطالبة بحق «الزواج المثلي» أو «التبني» مثلما هي الحال في الغرب الأوروبي والأميركي ، لكن المسألة مسألة وقت لا أكثر ولا أقل .

٣) الحرية والعائلة:

حظيت المجتمعات العربية منذ أواسط القرن الماضي بحشد هائل من البحوث والدراسات السوسولوجية التي تعالج عدداً كبيراً من التركيبات والنظم والظواهر الاجتماعية . ويمكن القول إن هذا القطاع من البحث كان

أغنى القطاعات العلمية التي أسهمت في فهم حقيقة المجتمعات العربية والتطورات التي اعتورتها خلال الأزمنة الحديثة ، وبخاصة خلال القرن العشرين ومطالع القرن الحالي .

تنقسم هذه البحوث والدراسات إلى قسمين : أول وصفي تحليلي نظري وميداني ، وثان نقدي يراجع المفاهيم والقيم والعادات والتقاليد مراجعة نقدية ، رحيمة حيناً راديكالية قاسية أو شديدة القسوة حيناً آخر .

وترددت هذه المباحث بين النظر (البانورامي) الشامل وبين النظر في قضايا جزئية تخص هذا المجتمع أو ذاك .

كما أنها تنقلت بين دوائر متفاوتة : الأمة ، والقبيلة ، والعشيرة ، والعائلة الممتدة والعائلة النووية ، والفرد في هذه الدائرة أو تلك .

في جملة هذه البحوث والدراسات سادت الأطروحة التي تبناها عالما الاجتماع البارزان : هشام شرابي وحليم بركات ، وهي أن المجتمع العربي ، بكافة أطيافه وأجزائه ولبناته ، مجتمع (بطركي) أو (أبوي) ، تحكمه قوانين سلطة الأب - السيد الصارمة الاستبدادية المجرّدة لأعضاء العائلة أو العشيرة أو المجتمع من كل مقومات الشخص أو الفرد أو المجتمع المستقل الحر . وبالطبع يتعين القول في إطار هذه الأطروحة إن التخلف الذي تشكو منه المجتمعات العربية ، حيث تغيض ملامح الحرية والاستقلال الفردي ، ويتبدد الوجود الذاتي والوعي الحقوقي للمرأة ، وتسود كل ألوان الظلم والفوضى والعبث ، يرجع إلى هذه الطبيعة البطركية أو الأبوية للمجتمع العربي .

ولا تخرج الأطروحة التالية التي ترى أن (عقل القبيلة) هو السيد الحاكم في المجتمعات العربية ، عن أطروحة شرابي وبركات . لأن عقل القبيلة هو ، بالماهية ، عقل بطركي ، استبدادي ، فردي ، مضاد لاستقلال الشخص الإنساني ، أي ، في نهاية الأمر ، مضاد للحرية .

تصدق التحليلات التي تنطوي عليها هاتان الأطروحتان صدقاً عظيماً . إذ لا نكاد نستثني من صدقها إلا فضاءات محدودة غير ذات بال . وحتى في

الأقطار التي يغلب عليها النظام (المدني) يستطيع النظر المدقق أن يتبين معالم القبيلة أو العشيرة أو الطائفة التي هي شكل من أشكال العصبية القبلية المدججة بآليات دينية .

لكننا نشهد اليوم ظواهر جديدة ، أسهمت في تشكيلها «الثقافة الكونية» وأذرعها الإعلامية والفنية على وجه الخصوص . هذه الظواهر تبدو ثورة على النظام الأبوي ، أي على سلطة العائلة ورب العائلة وعلى العادات والقيم والتقاليد «التقليدية» . وهي تظهر بجلاء في ابتعاد أجيال جديدة من الشابات والشبان عن الطرق التي يسلكها آباؤهم في الحياة أو عن المثل التي تذيعها الكتب التي تفرض عليهم في المدرسة ، أو عن الالتزام بقواعد السلوك اليومية المألوفة ، أو في اختيار أشكال «غريبة» من اللباس أو الحذاء أو القبعة أو «تصفيفة» - وبالأحرى «عدم تصفيفة» - الشعر ، أو أنواع الطعام «السريعة» ، أو الاستهتار في حركة المشي أو طريقة الكلام ، أو في حشو الكلام بعبارات أو بكلمات انجليزية سليمة أو مغلوطة أو مرذولة ، وغير ذلك كثير .

كل ذلك ثمار من ثمار الحرية والانعتاق من سلطة القيم العائلية التقليدية ، وخروج على مواصفات العائلة التقليدية والمجتمع الأبوي .

من بين جميع مفردات الخروج والتمرد في هذا السياق تشخص شخوصاً قوياً ظاهرة التمرد على سلطة الأب والتحدي لإرادة العائلة وللتقليد التاريخي العميق المتأصل في المجتمع الأبوي ، في ما يبدو نبذاً وإنكاراً لقيمة (الاحترام) .

تشخص قيمة (الاحترام) في المجتمع الأبوي والعائلة التقليدية المحافظة في أوضاع وحركات وطقوس ومواقف محددة . الصمت حين يتكلم الأب . الامتناع عن أية مجاهرة بقول أو شعور معارض لقول الأب أو الأسرة . الانصياع لرغبة الأب وإرادته في أمر الزواج ، القسري أو المنظم . الوقوف عند دخول الأب . تقبيل يد الأب عند كل مناسبة . الانصياع لرغبة الأب أو العائلة في أمر اختيار «المستقبل» ، التعليمي أو المهني أو غير ذلك . الشعور

بالذنب وتأنيب الضمير عند أية مخالفة لرأي الأب أو رغبته . . والقائمة طويلة يتعذر حصرها . لكن كل بنودها ينضح بإنكار أية إرادة شخصية تذهب مذهباً محتجاً أو معارضاً أو ناقداً أو مخالفاً للأب وللعائلة أو العشيرة أو القبيلة .

كل هذا بات موضوع احتجاج أو رفض أو انكار أو تمرد ، عند البنات والبنين . وبات «التفاهم» بين هؤلاء وبين العائلة وسيّدها حمالاً للوجوه والنظر والمراجعة والصراع . بدأ الأب يفقد سيطرته على ابنه أو ابنته ، بل وعلى أسرته جميعاً . وطال الاضطراب العلاقة بين الزوج وبين الزوجة أيضاً . لأن هذه ، بما هي امرأة أصبحت مدركة لحقوقها واعية بمطالبها ورغباتها ، غير راضية عن هيمنة الرجل على شخصها ، وعن انكار لحقوقها ، فلم تعد تتردد في المطالبة بهذه الحقوق ، وبممارستها في أقصى حالاتها ، حين تتوافر لها ظروف الاستقلال العملي والمادي ، وأنا أعني حقها المقابل لحق الرجل في التطليق ، أي التطليق بـ(الخلعة) .

حين نحاول أن نعلل دواعي هذا التطور في نقد المجتمع والقيم الأبوية والخروج عليها ، لا بد أن نشير بأصابعنا إلى فِعال الحرية الغربية في المجتمع التقليدي وسلطاته من وجه ، وإلى «العمى التاريخي» الذي تلبس المجتمعات البطركية ، وقصور النظر الاجتهادي الفقهي في التجربة التاريخية العربية الإسلامية ، والتوسع في تحليل هذه الدواعي يحتاج إلى (قول) آخر .

٤) الحرية والدين:

الاتصال ما بين الحرية وبين الدين ليس ابن اليوم ، ولا ابن الأمس القريب . إذ هو وثيق الصلة بالعلاقة بين العقل وبين الوحي ، وهي علاقة قديمة قدم الدين نفسه . كما أنه يتعلق أيضاً بمبدأ «التصديق» الإيماني بالدين أو بالميل إلى الشك أو اللاأدرية في شأنه . أي أنه ذو ارتباط وثيق بالاعتقاد والمعتقِد ، وبتحديد أدق بحرية العقيدة والتعبير عنها ، ميلاً إلى هذا الوجه من الفهم والنظر أو ذاك . ويدخل في هذا الباب دخولاً مباشراً صارخاً «الموقف

النقدي» بإزاء الدين وطرائق التعبير الحر عن هذا الموقف .

في التجربة التاريخية الإسلامية - التي هي ألصق التجارب الإنسانية بنا ، اتسع مجال الحرية العقيدية في إطار دين الإسلام نفسه اتساعاً عظيماً . يشهد بذلك «اختلاف المصلين» ، وكثرة «الفرق والمذاهب» ، وكثافة المناظرات الكلامية واللاهوتية والفلسفية حيث ترددت حرية العقيدة والتعبير عند جميع أصحاب المذاهب والملل والنحل والديانات على محور أحد طرفيه الإيمان وطرفه الآخر الزندقة .

ولأن الدين يدخل في باب (المقدّس) فإن علاقته بالحرية كانت دوماً علاقة متعددة الألوان والأشكال ، تتقلب بين حديْ القبول والرفض ، والاحترام والاستهتار .

لا توجب حالة (القبول) استقصاء واسترسالاً في القول والنظر . أما علاقة (الرفض) أو الإنكار أو النقد العنيف بشكليه الرئيسيين : اللفظي والوجداني ، فقد كانا موضوع نظر ومراجعة في المبحث الأول من هذا الكتاب ، الذي يحمل العنوان : (المقدس والحرية) ، مثلما أنه سيكون أيضاً موضوع بحث في كتابي التالي : (خارج السرب . . .) ، حيث يظهر من ذلك كله أن (فلسفة الأنوار) الحديثة وموجة (العولمة) و(الثقافة الكونية) المعاصرة قد أديتا دوراً جوهرياً في تحريض الحرية ودفعها إلى خرق حدود المقدس الديني ، لفظياً ووجدانياً . وتجد نزعات الرفض العنيف هذه ركائز داعمة من حشد من القوى الإقليمية أو الدولية التي تتعلل دوماً بقداسة حق الحرية وجملة حقوق الإنسان الأخرى ، وبضرورة تعزيز مبادىء الحرية والديموقراطية في البلدان ذات القواعد الدينية «الأصولية» ، المعادية لهذه القيم .

لا شك في أن الدين مدعو لأن يأخذ في الحسبان أن عليه اليوم أن يواجه رياحاً «وضعية» عاتية تتسلح بالحرية الهَجوم ، وأن يصطنع في هذه المواجهة طرائق و«حيلاً» نافذة من أجل تجاوز الضربات والإساءات التي توجهها الحرية إليه .

لا يستطيع الدين أن يقابل حملات الحرية وإغراءاتها بالارتداد إلى «القواعد السلفية» ، لأن هذه القواعد عاجزة عن إجراء أي «حوار» عقلاني موضوعي . كما أن الالتياذ بمطلق الإنكار والشجب عقيم ، غير مجدٍ . والحقيقة هي أنه لا سبيل أمامه إلا مضاهاة الحرية بالحرية نفسها . أي بالذهاب إلى مساءلة الدين نفسه ، وإعادة قراءته ، واختراع «حيل» جديدة ، أي مناهج جديدة ، في فهم نصوصه وتأويلها وفق مطالب العقل السديدة ، وأخذاً بما يأذن برد غائلة الإصابات الطائشة التي تسددها الحرية للدين .

ذلك أن المنهج النقلي ، الأخباري ، الاتباعي ، أو السلفي ، هو الذي يَسَّر للحرية وأدواتها العقلية الإنسانية السبيل لأن توجه لمفاهيم الدين وعقائده النقد «الأصولي» الذي نجد نماذج منه عند حشد متعاظم من الكتّاب والأدباء ، فضلاً عن ثلة من «النسويات المسلمات الرافضات» اللواتي يستخدمن حق الحرية المطلق في الفضاءات الغربية لتوجيه النقد الراديكالي لدين الإسلام ورسوله . يغلو هؤلاء النسوة والكتاب في نقد كثير من القضايا والمفاهيم والأفكار المستقرة في «المجتمع الديني» ورموزه . ويظل منبع «القوة» في دعاواهن آتياً من مصدرين : قصور الأدوات والأجهزة والمفاهيم التي يستخدمها الفهم «الاتباعي» ، من طرف ، والاستخدام الكامل لحق الحرية في الفهم والتحليل ، والنقد ، والرفض ، في فضاء إنساني قانوني سياسي اجتماعي يترك الأبواب مشرعة لكل ألوان التعبير والنقد ، أي للحرية . لذا يتعين تقرير القول في هذا المجال : الحرية داء عضال ، والتعافي منه يكون بالحرية نفسها ، لا بأي شيء آخر .

٥) الحرية والفن:

في الفن ، بأشكاله وتجلياته وتجسداته المختلفة ، تبلغ الحرية في التعبير عن إمكاناتها وطاقاتها ومطامحها أقصى الحدود الممكنة ، واقعاً وتصوراً ووهماً . وسواءٌ أتعلق الأمر بالجميل أم بالقبيح أم بالغريب والمدهش ، وسواءٌ أكان

موضوع الفن هو الواقع أم المتخيل والمتوهم والمصطنع . . فإن الغائية الماهوية للفن تقصد ، قبل أي شيء آخر ، الإبداع ، أي خلق الجميل أو المثير أو الغريب الباعث على الإحساس بالجمال أو التأمل أو الفعل أو تجديد الوجود والحياة والخروج من العادي والطبيعي والمألوف . يستوي في هذه الغائية الشعر والرواية والمسرح والتصوير والنحت والموسيقى والغناء والفيلم السينمائي وكل ما يدخل في فضاءات الفن .

والحرية هي الأساس القاعدي الذي يستند إليه كل عمل إبداعي . في غيابها يتعذر تماماً خلق قصيدة جديدة غير مألوفة ، أو تشكيل أي تصوير أو رواية أو أغنية أو فيلم خارج عن حدود «العاديّ» . هي قرين «الكذب» وتجاوز الواقع ومعانقة «السامي» والمطلق .

لكن الحرية في الفن يمكن أن تكون أيضاً أداة لمبدعات تحول متلقيها عن الجميل والسامي إلى القبيح و«السافل» أو «الدنيء» الخسيس . وبدلاً من أن تكون مبدأ لمعان جمالية وأخلاقية وإنسانية رفيعة ، تكون حافزاً على أفعال تند عن قيم الخير والتكمل والتواصل الإنساني الرحيم . لا شك في أنه ليس مطلوباً من الفن أن يكون واعظاً أخلاقياً أو دينياً - فليست تلك هي غائيته - لكن الذهاب به إلى مطلق الاستجابة لنوازع القوة الأنثروبولوجية الشهوية المتجسدة في الرغبات الليبيدية لا يمكن إلا أن يمثل جوراً عظيماً على إمكانات الإنسان الأخرى ورغباته الأصيلة ، مثلما أن ذلك يقود بالضرورة إلى خيانة المعاني الجميلة في الإنسان وإلى الوقوع في استبداد مفهوم اختزالي للسعادة البشرية ، يجعل من المبدعات المثيرة لأشكال «اللذة» العنيفة غاية قصوى وغرضاً أسمى .

طالت حرية «الثقافة الكونية» عالم الفن في الفضاءات العربية جميعاً ، وتؤدي الأقنية الفضائية الإعلامية دوراً حاسماً في نشر مبدعات الثقافة الجديدة . وأُذِن ممولو هذه الفضائيات بإذاعة ونشر قدر عظيم من المنتجات الفنية التي تتجاوز فيها الحرية كل القيم الاجتماعية والأخلاقية السائدة .

وظهر ذلك جلياً في حقلي الغناء المصور وما يسمى بالفن «الشبابي» وفي الأفلام التي لم تعد تأبه بقضايا الناس الوجودية وبمعاني حياتهم ومستقبلهم ، وإنما تجنح إلى الموضوعات التافهة أو السفيهة أو إلى قصص «الفعل العنيف» والعصابات الإجرامية ، محاكية بذلك بعض ما عُرف عن السينما الأميركية . بكل تأكيد ثمة أيضاً أعمال إبداعية رفيعة في الغناء والموسيقى والتصوير والسينما ، تدرك فيها الحرية مراتب عالية من السمو والإبداع . لكن مكامن الخطر في مُشكل الحرية في الفضاءات الفنية ، تأتي بالدرجة الأولى من تلك الأعمال المغرقة في التعبير عن الشهوة الجامحة وفي «التحرر» من كل الضوابط والمعايير الأخلاقية السديدة ، المعززة لنوازع الجنس أو العنف أو الجريمة ، الثابتة على نحو خارق عند معاني العاطفة المملة المكرورة ، والمولِّدة لـ«قوى شبابية» سائرة على دروب العبث واليأس والقنوط من المستقبل .

كل ذلك - وأنا لم أتوسع في الظاهرة - بعض وجوه فعل أو فِعال الحرية التي تَعِد بها «الثقافة الكونية» المرافقة ، في المجالات العربية ، لحملة «الحرية والديموقراطية» - التي هي حملة «حق يراد به باطل» !

تستطيع «الحرية العظيمة» أن تؤدي في (المدينة) رسالة عظيمة . وغاية الحرية هي أن تؤدي هذه الرسالة . وإذا لم تفعل ذلك فإنها ستكون صغيرة من الصغائر . وما يجري اليوم من استخدام واسع لها في الفضاءات المجتمعية العربية لا يمت إلى العظمة والسمو بصلة . والحملة المجافية للفن والإبداع التي تقوم اليوم ، بتمويل محلي ضخم من بعض القوى المالية العربية ، وبتمويل أضخم من بعض القوى الخارجية ، لا تقصد في حقيقة الأمر إلى إشاعة وتجذير «الحرية العظيمة» في المدينة العربية وإنما تقصد بكل تأكيد إلى أن تجعل من الحرية «حصان طروادة» جديداً غرضه البعيد الحيلولة دون قيام (المدينة العربية) بجسم سليم وعقل سديد وروح خلاّقة .

حزيران / يونيو ٢٠٠٨



الحريــة

في الثقافة العربية الحديثة



١. رموز الحرية:

لا يسعفنا المجال اللغوي القاموسي العربي كثيرًا في تجلية مفهوم الحرية في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة . كما أن الرجوع إلى الفهم الليبرالي المنحدر إلينا من القرن التاسع عشر الأوربي لا يصلح لإدراك الغرض نفسه . فالحقيقة هي أن المعطيات اللغوية الخالصة لا تكاد تؤدي من دلالة لفظ المفهوم إلا النزر اليسير . أما الواقع الغربي الذي انبثقت فيه فكرة الحرية وتطورت فليس هو الواقع العربي الإسلامي الذي يصح أن تقاس عليه تجربة ذلك الواقع وظروفه المشخصة .

ومع ذلك فإن بعض الإشارات التاريخية العربية المبكرة تصلح لاستحضار بعض وجوه المصطلح . فالكلمة السائرة التي أطلقها الخليفة الراشد الثاني في سؤاله الفذ : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا !» تؤدي لنا وجهًا لفظيًا من الكلمة ، كما أنها لا تخلو من تأدية بعض معناها ، برغم ما انعقد عليه الاتفاق في أمرها إذ تقرر أن دلالتها قانونية ترتد إلى المقابلة بين الأحرار وبين الأرقاء أو بين الرق والعبودية وبين الانعتاق . فواقع الأمر أن «الأحرار» هم من ارتفعت عنهم القيود ، وأن العبيد هم من يزرحون تحت القيود . ومعنى الحرية ونقيضها ماثلان هنا بكل تأكيد . لكن الأصرح من قول الخليفة عمر في تأدية معنى الحرية وتقرير نسبته إلى هذا المعنى هو قول الرسول ﷺ لنفر من أهل مكة بعد فتحها – وقد كانوا أعداء له وخصومًا :– «اذهبوا فأنتم الطلقاء !» ، فأخلى سبيلهم وأطلق سراحهم ورفع

عنهم القيود ليتحركوا بأمان وحرية ، فكانوا طلقاء ، أي أحرارًا ، بوجه أصيل من وجوه المعنى الذي استقر للكلمة اليوم . وقد نستحضر لتقريب الكلمة من المعنى ما يسوقه ابو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م) في شأن «اجتماع الحرية في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار» (السياسة المدنية المقلب بمبادئ الموجودات ، ص ٨٨) ، وهي المدينة «التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً» (آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٣٣) .

أما القاموس اللغوي - الذي هو قاموس الثقافة - فيعبر في الأصل اللغوي - حَرِرَ - عن معان لا تؤدي إلى الفهم الحديث للمصطلح . وقد يمكن أن نتابع عبدالله العروي ونرد هذه المعاني إلى أربعة أساسية :

١) المعنى الخُلقي الجاهلي ، حيث جاء في (لسان العرب) : الحرية تعني الكريمة ؛

٢) والمعنى القانوني القرآني : أي تحرير أو فك رقبة ، أي الحرّ قبالة العبد ؛

٣) والمعنى الاجتماعي ، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين : الحر هو المعفى من الضريبة ؛

٤) والمعنى الصوفي ، الذي يورده الجرجاني في (التعريفات) : «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار» (مفهوم الحرية ، ص١٢-١٣) . وهذه المعاني ليست هي المعاني التي يقصد إليها المفهوم الليبرالي الغربي للحرية .

هل تعني ندرة الألفاظ والدلالات القديمة أن المجال الثقافي العربي الإسلامي لم يعرف مفهوم الحرية وفق ما جرى عليه الاستخدام الحديث للكلمة ؟ يعالج حسن صعب (المفهوم القرآني للعمل) ، ويبرز تزكية القرآن للفعالية الاقتصادية وسائر الفعاليات الإنسانية ، ويؤكد أن «الحرية أو الإباحة هي مبدأ الشرع الأول ، وأحكام الشرع هي الحرية المسنونة لخير الإنسان والمنظمة لسعادته» (الإسلام والإنسان ، ص ٩٥ ، نقلاً عن كتابه : إسلام

الحرية لا إسلام العبودية) . فمفهوم الإباحة إذن يكافىء هنا مفهوم الحرية . أما عبدالله العروي فيلاحظ ، بحق ، أن الانتقال من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الواقعي ، أي التحول من اللغة إلى الرموز التي تشير إلى حقائق مَعيشة ، يسمح بالالتقاء بمعان للحرية تضاهي معاني الكلمة في مفهومها الحديث . ومجالات الفقه والأخلاق وعلم الكلام والتصوف والمجتمع تحفل بهذه الرموز الدالة على الحرية . فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق وكفالة المرأة والطفل ، ويربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة والعقل ، وأن الحرية ، بما هي حكم شرعي ، تؤكد مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته ، وأن التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون . أما الأخلاق وعلم الكلام فيربطان التكليف الشرعي بالمسؤولية وبحرية الإرادة الفردية والاختيار الإنساني بإزاء المشيئة الإلهية ، على تفاوت في تصور هذه العلاقة (جدليات الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) واتفاق في النظر في المسألة في إطار حرية ميتافيزيقية لا في إطار حرية سياسية اجتماعية على ما تبتغيه الليبرالية الحديثة . وفضلاً عن ذلك فإن أحوال البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف تنهض دلائل قوية على حضور مفهوم الحرية في التجربة العربية الإسلامية . فالبداوة ، بما هي رمز ، تدل على «فض جميع القيود المبتدعة» ، وهي ترمز إلى «الحياة الطلقة» وإلى «سعة العيش» ، «وفسحة في التصرف» . والعشيرة تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير وتعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقًا معروفة ثابتة ، و«إذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان إلى العبودية ، فإن العشيرة ترمز بالعكس إلى ما يعارض تلك العبودية وما يحق لنا نسميه حرية» . وإذا كانت «النفوس المرتبطة بالتعبد تعني خضوعًا لوازع خارجي وحدًا يحد الحرية الوجدانيّة» ، فإنها مع ذلك تزود الفرد التقي بشعور عميق بالتحرر من عبودية الجسم والعادات ، مثلما تكسبه عطف العشيرة ورضاها ومزيدًا من الجاه يوسّع من مجال تأثيره في المجتمع أي من «مجال التصرف» ، فتكون بالتالي طريقًا

للشعور بالتحرر ورمزًا للحرية . والتصوف تجربة روحية فردية يفلت فيها صاحبها من الحدود والضغوط الخارجية - الطبيعة والمجتمع والدولة والشرع - ويتمثل الحرية المطلقة خارج النواميس الطبيعية والاصطناعية وخارج الاستبداد والعبودية (نفسه : ١٥-٢٢) . في قاموس الرموز الواسع لا في قاموس اللغة الضيق نلتقي بدعوى الحرية وبمفهومها وبمجالاتها في التجربة التاريخية السابقة على الدعوة إلى الحرية القادمة من المجال الجغرافي الثقافي الغربي والغازية للمجال الثقافي العربي الحديث .

٢. موجة التنوير:

عبر المصطلح والمفهوم - نعني الحرية - إلى الفضاء الثقافي العربي غداة اتصال العرب المحدثين بالغرب «الأوروباوي» ، وبفرنسا على وجه التحديد . وكان المصري رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) الذي رافق أول بعثة كبرى أرسلها محمد علي إلى «مملكة الفرنسيس» حيث قضى عدة أعوام في باريس (١٨٢٦-١٨٣١) تَمثل خلالها وجوهًا أساسية من الثقافة الفرنسية ، هو الذي نوه قبل غيره بفكرة الحرية (Liberté) ووحد في مرحلة أولى ، ومن خلال نظره وشروحه لنصوص الدستور الفرنسي بينها وبين مفهوم «العدل والإنصاف» في التراث الإسلامي (تخليص الإبريز : ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٠) ، وذلك على الرغم من أن معاصره المغربي أحمد بن خالد الناصري (١٨٣٥ - ١٨٩٧)يصرح بأن «هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا ، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله ، وحقوق الوالدين ، وحقوق الإنسانية رأسًا (الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٩ : ١١٤) . لكن الطهطاوي نوه بما تضمنه هذا الدستور من أن «لكل إنسان التمتع بالحرية الشخصية» (نفسه ، ص ٨٣) ، ثم ما لبث أن تبنّى المفهوم واعتبر الحرية مطلبًا أساسيًا لتأسيس المُلك وصلاح الرعية وأنها شرط لتقدم الأمة وللتمدن (المرشد الأمين ، ص ٨) . وفي هذا الكتاب ، (المرشد الأمين للبنات والبنين) ، يقدم

بالعربية أول تحديد حديث للحرية يشتمل على مفهومها وعلى بعض أشكالها ، وذلك إذ يؤكد أنها «منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة» ، وأنها «رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور . فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية ، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها ، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة من دون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره ، وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله ، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة . ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته ، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده ، وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده (المرشد الأمين ، ص ١٢٧) . بذلك تكون الحرية عنده ثلة من «الحقوق» ترتد إلى أشكال رئيسية خمسة من الحرية هي الحرية الطبيعية والحرية السلوكية والحرية الدينية والحرية المدنية والحرية السياسية (نفسه : ١٢٧ - ١٢٨) ، وهي حقوق إذا ضمنتها الحكومة فإنها تكون قد ضمنت للناس السعادة ؛ يقول : «فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك . فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم . وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا ، وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم . فكل عضو من أعضاء جمعية المملكة يرخص له أن يتمتع بجميع مباحات المملكة ، فالتضييق عليه فيما يجوز فعله بدون وجه مرعي يعد حرمانًا له من حقه . فمن منعه من ذلك بدون وجه سلب منه حق تمتعه المباح ، وبهذا كان متعديًا على حقوقه ومخالفًا لأحكام وطنه . ومتى كانت حرية الأهالي

مصحوبة بعدل الملوك الذين يمزجون اللين بالخشونة للإهابة ، فلا يخشى منها على الدولة بل يكون التعادل في الحقين . . ويسعد الرئيس المرؤوس» (نفسه : ١٢٨) .

ويتميز خير الدين التونسي (١٨٢٥ - ١٨٨٩) ، في مشروعه من أجل تقدم الأمة الإسلامية وتمدنها بتشديده على أهمية «التنظيمات» ، لكنه يؤكد أن حسن الإمارة يتولد قبل كل شيء من تأسيس هذه التنظيمات على «العدل والحرية» إذ إن إجراء التنظيمات السياسية والتقدم في المعارف وأسباب العمران لن يتيسرا إلا بإنفاذ دعامتي العدل والحرية اللتين «هما أصلان في شريعتنا ، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك» (أقوم المسالك : ٨ - ٩ ؛ وأيضًا : جدعان ، أسس التقدم : ١٣٥ ، ١٤٥) . وهو في ذلك إنما يتابع رفاعة الطهطاوي مثلما أنه ، مثله ، يقرن الحرية بجملة من الحقوق المتعلقة بها فينوه بالحرية الشخصية بما هي حفظ لحقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله وبماهي حرية في التصرف والكسب ومساواة أمام القانون ، كما ينوه بالحرية السياسية ومشاركة الرعايا في إدارة شؤون الدولة - وإن كان يرى أنه ليس في هذه المشاركة «تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام» وكذلك بـ «حرية المطبعة» أي حرية الرأي والكتابة والنشر التي تعدل عنده المبدأ الإسلامي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . لا شك أن خير الدين ، بما هو رجل دولة حريص على مصلحة الدولة العثمانية ، يضع حدودًا للحرية لكنه يشدد النكير على مظالم الاستبداد ومضاره ويؤكد ضرورة تقييد استبداد الدولة والحاكم حتى لا يفضي ذلك إلى اختلال الدولة واضمحلالها . إنه في ذلك تابع أمين لتقليد ابن خلدون ، لكنه أيضًا فاعل حافز لتيار الحرية والنهوض في وجه الحكم الفردي والاستبدادي ، وهوما سيتجلى بوضوح أعظم عند أحمد ابن أبي الضياف وأديب اسحاق وفرح انطون وجمال الدين الأفغاني وسليمان البستاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعبدالرحمن الكواكبي (حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ؛ مجيد

خدوري : الاتجاهات السياسية في العالم العربي) ، مثلما أنه سيصبح في فترة تالية ديدن رموز الليبرالية الكبار وبخاصة أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر ومجلة (العصور) . (مجيد خدوري ، الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، ص ٢٢٥ - ٢٣٦) . والحقيقة أن أصداء الحرية عند أولئك وهؤلاء تتردد في أحوال متباينة ، فهي مرتبطة حينًا بالاستبداد العثماني في عقوده المتأخرة ، وحينًا بظروف الاحتلال الأوروبي للأقطار العربية الخارجة من إسار الأمبراطورية الآفلة ، وحينًا آخر بضغوط سلطة الماضي والتاريخ والأفكار المسبقة والتقاليد ، وحينًا أخيرًا باعتبار التقدم الأوروبي والدور الإيجابي الحاسم للحرية في تحقيقه وإنجازه . وإذا كانت طبيعة النظام العثماني الاستبدادي والرغبة في الحرية ، هما اللذان ولّدا العمل البارع الذي وضعه عبدالرحمن الكواكبي - ونعني بطبيعة الحال (طبائع الاستبداد) - فإن «المثال الليبرالي» الأوروبي هو الذي ولد في الفترة التالية لانسحاب الدولة العثمانية الفكر الليبرالي الذي عبر عنه المفكر المصري الرائد أحمد لطفي السيد الذي سيصبح إمام الليبراليين بإطلاق ، وذلك بما امتاز به من وضع دقيق لمسألة الحرية والحريات في إطار منظومة ليبرالية شاملة للمجتمع والدولة والاقتصاد . عند هذا المفكر تبدو الحرية بمثابة جوهر لإنسانية الإنسان ، يقول : «خلقت نفوسنا حرة ، طبعها الله على الحرية . فحريتنا هي نحن ، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا ، هي معنى إن الإنسان إنسان . وما حريتنا إلا وجودنا وما وجودنا إلا الحرية» (مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع ، ص١٣٨) . ويكرر المعنى نفسه ويقول : «فأي إنسان خمدت في صدره نار الحرية وأظلمت جوانب عقله من شعاعها الساطع جدير بأن لا يعتبر إنسانًا وأن تسقط عنه تكاليف الحياة» . والحرية كذلك أساس الفرد والجماعة والأمة ، وعليها يتأسس كل شيء . بيد أن حرية الفرد تظل هي الأساس الأول لأن تمتع فرد بها يقود إلى تمتع المجتمع كله بها ، وكذلك يقود إلى الترقي العام . وعنده إن إنفاذ مبدأ الحرية يعني أيضًا نبذ الاتكال على الحكومة ونبذ القسمة التقليدية للأمة إلى

رعية وراع ، والتحول إلى مبدأ المواطن الحديث : إننا «محتاجون لتوسيع ميدان العمل لحرية الفرد حتى يسترجع ما فقد من الصفات الضرورية للرقي المدني والمزاحمة في معترك الحياة ، وحتى ننبذ نهائيًا اتكالنا على الحكومة في الشؤون الجليلة والدقيقة ، ولنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عام في الشرق ، إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع يتصرف في رعيته على ما يشتهيه .إن هذا الاحساس الذي اتخذناه قاعدة لسياستنا ، بل طريقًا لسلوكنا في حياتنا القومية هو الذي أبعدنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدن الحديث ، وفرق كلمتنا وأثقل في طريق المجد خطانا . .» إن الليبرالية التي يدعو لها أحمد لطفي السيد تعني مذهبًا سياسيًا واقتصاديًا وقانونيًا : والقانون هنا جوهري ، إذ هو «صورة العقل في الواقع» ، وهو ، إذ يضمن الحرية للفرد والمجتمع ، فإنما يضمن الحقوق الطبيعية ويرتقي بها إلى مستوى الحقوق المدنية (يوسف سلامة ، إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي الحديث : في : حقوق الإنسان في الفكر العربي ، ص ٦٦) . فالحقيقة أن «للكافة حقوقًا طبيعية أو كأنها كذلك لا يجوز للشارع أن يقربها ، حقوق كانت قبل الاجتماع - على تقدير أن الاجتماع عارض - أو هي أركان للاجتماع الإنساني - كما نعتقد - أو عمل من الأعمال الطبيعية ملازم للإنسان من يوم وجد ويبقى معه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . تلك حقوق إذا أمكن للشارع أن يعبث بها ويتصرف بها على هواه ، انقطعت فائدة الإقرار من الجمعية وصارت الجمعية غرمًا لا غنم فيها» (أحمد لطفي السيد ، المرجع المذكور ، ص٣٧) . وعنده أن هذه الحقوق الطبيعية الأصلية ، التي هي للكافة «أربطة الجمعية الإنسانية» ، ترتد إلى : حق الحرية الشخصية بمعناها العام ، وحرية الفكر والاعتقاد وحرية الكلام والكتابة ، وحرية التربية والتعليم . ويستجمع يوسف سلامة خالص نظر لطفي السيد في المسألة بالقول «إن عدم تمتع الفرد بحريته يجعله عاجزًا عن تحقيق تقدمه الذي هو شرط للتقدم الاجتماعي . وبالتالي فإن الحرية ليست أمرًا متعلقًا بحرية الإرادة فحسب وإنما

هي القدرة على الفعل أو الفعل ذاته ، الفعل الذي ينشىء التاريخ والذي لم يكن ممكنًا لولا أن الإنسان كان قادرًا بفعل الحرية ، في كل لحظة ، على أن ينشىء ذاته ومجتمعه بصورة لا تخلو من ابتكار وإبداع دائمين» (يوسف سلامة ، المرجع المذكور أعلاه ، ص ٦٦٢) .

لقد مثلت الحرية ، في الثقافة العربية طوال عقود القرن العشرين رغبة عارمة وحاجة حيوية ومطلبًا رئيسيًا وشعارًا قويًا يرفعه على وجه الخصوص تيار «الفكر الحر» وتيار الاستقلال الوطني على حد سواء . ولقد بدت قوة الدعوة إليها والتعلق بها كما لو كانت تمثل لدى المطالبين بها - أفرادًا وجماعات وأحزابًا - «قطيعة» مع أحوال الماضي التاريخية ، و«غاية» منشودة للحياة وللمستقبل . ومنذ أواسط القرن العشرين حتى أيامنا هذه أصبحت الحرية هاجسًا فرديا واجتماعيا أساسيا مؤرقا للمفكرين والأكاديميين والمثقفين وسائر التيارات السياسية والحزبية ودعاة حقوق الإنسان . كما أن (دساتير) البلدان العربية وقوانينها لا تكاد تخلو من التنويه بها والتشديد على أهميتها والحرص على ضرورة إنفاذها ، وذلك بغض النظر عن أحوالها الفعلية المرذولة في الواقع المشخص . وأما تجلياتها «الفكرية» الأساسية في الثقافة العربية العالمة المعاصرة فتتردد بين جملة من الوجوه والتشخصات الرئيسة التي يتعين الوقوف عندها وتجلية مضامينها .

٣. مستويات الحرية:

أدرك الفكر العربي المعاصر ، مثلما أدرك الفكر الغربي ، أن الحرية مشكلة فلسفية مؤرقة ، وأنه يتعذر تحديدها على نحو جامع شامل دقيق . ولقد ذهب اليأس بفيلسوف غربي ، كإشعيا برلين ، إلى القول إنه «لن يناقش أكثر من مائتي تعريف للحرية» . أما المفكر العربي محمد عزيز الحبابي فقد أكد أنه ليست هناك «حرية مطلقة مجردة» وإنما هناك «حريات» ، أي أن ثمة حرية تستلزم حريات أخرى (من الحريات إلى التحرر ، ص ٢٠) . وحاول بعضهم

أن يقترب من ما هية الحرية وتأسيسها فوضع ما ينّيف على (١٥٠) سؤالاً من أجل ذلك (قرني : تأسيس الحرية ، ص١٢ وما بعدها) . ومع أنه يتعذر الاتفاق على تعريف مطلق للحرية ، إلا أن مما لا يمكن دفعه أن نتبين أن الفهم الفلسفي لهذا المصطلح يعني في جميع الأحوال أن الحرية تشير إلى وضع الإنسان الذي يقصد إلى خيارات لا يخضع فيها للقسر أو القهر أو الغلبة ويفعل طبقًا لوعيه وقدرته وإرادته ، أي أن الحرية هي خاصة ذاتية للإنسان بها يقدر على أن يختار بين البدائل الممكنة وأن يتصرف في أفعاله بدون قسر خارجي ، أو أنها «المقدرة على اختيار فعل شيء أو الامتناع من فعله ، وهي تنحصر بالتالي في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع لشروط أو ظروف خارجية ، وأن تصدر هذه الأفعال بروية وتعقل وتدبر (زكريا إبراهيم ، مشكلة الحرية ، ص ٢٠- ٢١) . وهذا الوضع للحرية ينتسب ، بكل ما يرتبط به من فهوم وأشكال ، إلى «وجود الذات» وما يتعلق بها من تجربة سيكولوجية أو من برهان منطقي ، أو من دليل أخلاقي علمي ، أو من نظر ميتافيزيقي عقلي أو حدسي ، أو من رؤية دينية إيمانية . وكل ذلك يجسد مستوى أساسيًا أول هو «المستوى الأنطولوجي» . وقد كان هذا المستوى هو الذي شغل الفلاسفة والمتكلمين واللاهوتيين الذين انصرفوا إلى النظر في مسألة الفعل الإنساني وعلاقته بالطبيعة والوجود أو بالله . وهذا الوجه الأخير ، الوجه الميتافيزيقي أو الأنطولوجي ، هو الذي غلب على الأنظار في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية ، حيث برزت مقالات الجبر والخلق الإنساني للأفعال وكسب الأفعال (فرانز روزنتال ، مفهوم الحرية في الإسلام ، ١٩٧) . أما الفلسفة الغربية فيحتل هذا الوجه في منظوماتها مكانة عظيمة يعرفها حق المعرفة دارسو هذه الفلسفة . ومع أن الحرية الأنطولوجية قد لقيت من يعززها ويدافع عنها إلا أنها وجدت أيضًا من ينفيها وينكرها ويتبنى مفهوم الضرورة القسرية من منطلق ثيولوجي أو ميتافيزيقي أو علمي أو حتمي (يمنى طريف الخولي ، الحرية الإنسانية والعلم ، ص ٥٥ - ٥٦) . وفي الثقافة العربية الإسلامية

المعاصرة احتلت مشكلة (الحرية الأنطولوجية) مكانًا جليلاً في الدرس الفلسفي والبحوث الأكاديمية في أقسام الفلسفة بالجامعات العربية منذ منتصف القرن الماضي ، وما تزال تمثل أحد الاهتمامات الأساسية للمتفلسفة العرب . وليس أدل على ذلك من هذا الاهتمام الجاد الذي خصها به عزت قرني في كتابين رصينين صدرا في العام ٢٠٠١ ، (تأسيس الحرية) و(طبيعة الحرية) . وهما عملان يمهد بهما لوضع «أصوليات عامة» جديدة ، أي فلسفة جديدة في «أصوليات الإنسان» مبدؤها بناء الحرية وتأسيسها من حيث هي مفهوم يستبتع «فعلاً» ، لم ينجز قرني النظر فيه ، بعد .

ينبه قرني في (تأسيس الحرية) إلى أن سبب الاهتمام بالحرية لا يرجع فقط إلى أنها الشرط الضروري لقيام النشاط الإنساني المستقل عن الضرورة الطبيعية ، وإنما أيضًا لأن دراستها باب ينفتح على كثير من جوانب البحث «التأصيلي» ، في وجوهه الخاصة بطبيعة الوجود العامة وعمليات الطبيعة ومكانة الإنسان في الكون ، وطبيعة الذهن البشري والفعل الإنساني في الكون ، وطبيعة الذهن البشري والفعل الإنساني بعامة (تأسيس الحرية ، ص٥) ، بحيث يكون البحث في أسس الحرية تقديمًا لأسس «الفلسفة الجديدة» كلها .

يستهدي المؤلف بمبدأين منهجيين ، كان قد فصل القول فيهما في كتابه (مستقبل الفلسفة في مصر القاهرة ، ١٩٩٥) هما «الاتجاه نحو الوجود مباشرةً ، أي البحث الظاهرة المعينة أيا ما كانت بنفسها وليس عبر ما قيل عنها ، وبالأخص عبر ما قاله مفكرو اليونان والغرب ، الذين يعتبرهم المؤلف «أغيارًا» بإطلاق ، يمكن له واقعيا أن يطلع على آرائهم وآراء غيرهم من الأمم الأخرى سواء بسواء ، إلا أنه يضع كل ذلك جانبًا عند القيام بالبحث التأصيلي ، وذلك تطبيقا للمبدأ المنهجي الثاني عنده ، ألا وهو «الانطلاق من الصفر المنهجي» (في مقابل «الواقعي») ، وذلك ليتجه نحو الوجود مباشرة ، هنا يتمثل هنا في ظاهرة الحرية (نفسه ، ص ٥-٦) . وهو يتوسع في عرض «أسئلة الحرية» ، من حيث الماهية والصفات ، والحدود والقيود والعوائق ، والعلاقات ،

والنتـائج والمغـازي ، فـضـلاً عن الإمكان . ويؤكـد أن للحـرية وجـهين : الأول ذهني ، هو الذي سيكون موضوع كتابه (طبيعة الحرية) ، والثاني عملي ، وهو لم يبحث فيه بعد ، وإن كـان قد عرض لشيء منه في كتابه (الذات ونظرية العقـل) . ويدور البحث في (تأسيس الحرية) حول الأسس اللازمة لقبول القول أن الحريـة «ممكنـة» . وهو هنا يتناول الأسس الوجودية والحيوية والذهنية للحرية ، أي أنه يتناول الحرية «بصفة عامة» ، وهو ما يقابل ما يسمى في المصطلح الغربي «ميتافيزيقا الحرية» ، وإن كان يجتنب هذا المصطلح إطلاقًا ، منطلقا من هذا التعريف الابتدائي للحرية ، وهي أنها : «اسم يطلق على القدرة على الاختيـار بين بديلين عند الكائن الإنسـاني ، ثم على (القـدرة على) الفعل الناتج عن ذلك الاختيار» (نفسه ، ص ٢٩) .

ويذهب قـرني إلى أن للأسس الوجودية للحرية مبادئ أو أسسـا أربعة كبرى لا تقوم الحرية إلا بها ، وهي : التعدد والتغير والإمكان الحدوث ، وأنه يخرج من عباءة المبدأ الأكبر من بين تلك المبادئ ، وهو مبدأ التعدد ، عدة أسس ثانوية ولكنهـا ذات شـأن في إمكان قيـام الحـرية ، وهي : التـفـرد ، والغيرية ، والتنوع ، والاختلاف ، والتجاور ، والتشابه (نفسه ، ص ٣١) . وقبل الخوض في الأسس الحيوية ، يفرد قرني فصلاً مهمـا عن «الضرورة في الطبيعة» ، لأنه ينطلق من مسلمة أن الإنسان جزء من الطبيعة ، وفيه يتخذ ، من حيث المبدأ ، موقف المغايرة الكاملة لمفاهيم العلم الغربي وفكره ، لأنه نتاج ثقافة لا تخص إلا الغرب وحده ، رافضا بذلك مفاهيم العالمية ووحدة الإنسانيـة ووحدة «العقل معًا» . ويتحدث عن مبادئ النظام والتحدد والسببية ، لينتهي إلى أن الإنسان ككائن طبيعي يخضع جزئيًا لهذه المبادئ ، إذ «الحرية لا تمارس في فراغ ، بل في إطار العالم الطبيعي ، الذي نحن جزء منه في الواقع ، وبالتالي في إطار مبادئ الطبيعة العامة» (نفسه ، ص ١١٤) . ويقوده القول في الأسس الحيوية للحرية إلى أن يستكشف كيف تؤدي ظاهرة الحياة الفريدة إلى بدايات خروج الكائن الإنساني عن الخضوع لقسر مبادئ

الطبيعة ، وبخاصة مبدأ الضرورة من بينها- وذلك ما تعززه دراسة الأسس الذهنية للحرية المتمثلة في واقعة الوعي والقدرة على التوجيه الذاتي للذهن والقدرة على الاختيار الذهني وعلى التفكير عموما ، الذي ، بكونه «عملية إيجابية وخلاقة (نفسه ، ص ١٧٠) ، يعد في ذاته برهانا على قيام الحرية الإنسانية ، وعلى إمكانها من قبل ذلك . ويعزز ذلك أيضا الظاهرة اللغوية التي هي عنده «دليل قوي على قيام الحرية بالفعل ، وليس فقط على محض إمكانها» ، وذلك نظرًا لجانب الخلق والابتداع في النشاط اللغوي ، فضلا عن تحقق مبدأي التعدد والتغير الوجوديين الكبيرين في كل جوانب الظاهرة اللغوية ، «والحرية في النهاية هي إقامة قصدية لجديد» (نفسه ، ص ١٨٦) .

وعلى الرغم من أن كتاب (طبيعة الحرية) يفصل القول فيما يسميه المؤلف «بالحرية الداخلية» ، ودائما قبل الخروج إلى عالم الأفعال ، إلا أن أكثر من ثلث الكتاب يدور على القول في «الحرية العامة» لا من حيث «ماهية الحرية» فقط (طبيعة الحرية ، ص ١١ - ٣٧) ، وإنما أيضًا من حيث مدى خضوع الحرية الإنسانية «للتحدد» (نفسه ، ص ٣٩-٦٧) ، الذي يقبل المؤلف تأثيرة عليها بدرجات ، وإن كان يعرض أيضا فهمًا طريفًا لما يسميه «الموجهات» ، التي تتردد عنده بين موجهات سلبية تتمثل في «حدود وقيود وعوائق» ، وموجهات في «الاختيار» إيجابية . بيد أنه يؤكد ، من حيث الأساس ، أن فعل الاختيار الذهني وهو جوهر الحرية وقلبها الحميم إنما هو «مبدأ ومبادرة» وليس «معلولاً ولا محددًا» . (نفسه ، ص ٨٣) .

أما «الحرية الداخلية» ، أو الذهنية ، فإن قرني يضع من أجل استكشاف معناها نظرية واضحة المعالم حول «الذهن الإنساني» ، حيث تتجسد الحرية كسلوك له في هيئة الاختيار أولاً ولكن كذلك في «المشيئة» ثانيا ، وهي التي تمهد للفعل الحر مباشرة . وفي هذا الإطار يعرض المؤلف لأشكال من تلك الحرية الداخلية ، كالحرية الوجدانية والتصورية وحرية الاقتصاد ، بالمعنى الذهني ، رافضًا مصطلح «الإرادة» التقليدي السائر لغموضه والتباسه ،

مستبدلاً به قولاً في الاختيار والنية والقصد ، مفضيًا إلى نظرية في «المشيئة» تمهد للعبور إلى «الفعل» (نفسه ، ص ٢١٧) .

وحفل الفضاء الثقافي العربي العام ، كذلك ، ببعض الدراسات المبتكرة والمثيرة للجدل ، وبخاصة تلك التي وضعها صادق جلال العظم بعنوان «مأساة إبليس» ونشرها في كتاب ذي عنوان جريء كان له أصداء واسعة وقضية قضائية ، هو كتاب (نقد الفكر الديني) . وقد تباينت مواقف المتفلسفة العرب المعاصرين في مسألة الحرية بين المذاهب الفلسفية المختلفة في هذا الحقل وبرزت مواقف مستلهمة من الفلسفات الغربية الحديثة الميتافيزيقية والعلمية على حد سواء . وفي حقل الدراسات الإسلامية ظلت الجدليات القديمة (الجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة) مثار اهتمام ونظر عند المشتغلين في هذا المجال . بيد أن ثمة مستوى آخر للحرية هو ذاك الذي تأتي فيه الحرية من طبيعة أو بنية الجماعة التي ينتمي إليها الفرد الباحث عن الحرية . وهذه الحرية ذات طابع عملي مجتمعي تستلزم المجاهدة والتضحية وتفضي أحيانًا إلى الشهادة أو الموت . والحقيقة أنه «اذا كانت الحرية في المستوى الأول لها صورة واحدة هي الحرية الأنطولوجية وعائق وحيد هو الحتمية ، فإن الحرية في المستوى الثاني لها صور شتى وعوائق شتى ، حسب منظور الاهتمام الفكري والعلمي ، إنها حريات بعدية ، عينية ، تعددية ، نسبية ، جزئية ، كالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية والدينية والفنية والعلمية والفكرية والأكاديمية . .» . ويمكن ، متابعةً ليمنى الخولي ، المقابلة بين المستويين الأول والثاني للحرية ، والقول إن الحرية الأنطولوجية غير خاضعة للتغير ، فهي إما أنها كائنة وإما أنها غير كائنة . أما الحرية الثانية المجتمعية – فكسب يولده جهد وكفاح . والحرية الأنطولوجية موقف وجودي مطلق يرتبط بميتافيزيقا الحرية ، وباللاحتمية والثانية نسبية تندرج تحتها جملة من الحريات : السياسية والاقتصادية والاجتماعية والشخصية . والحرية الأنطولوجية حرية سالبة تتضمن انتفاء الحتمية بينما الثانية موجبة تنضوي فيها ثلة الحريات

العينية . وأخيرًا الحرية الأنطولوجية وضع وجودي يثيره مجرد وجود الإنسان في العالم ، أما الحرية في المستوى الثاني فهي ثمرة التطورات التاريخية والحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدها العالم الحديث (نفسه : ص ٥٦ - ٥٨) .

والثابت بعد هذا كله أن الحريات العينية المشخصة لا تستقيم إلا إذا سلمنا ابتداء بضرورة إقرار «الحرية الأنطولوجية» . وهذا ما جنحت إليه «الحريات الاجتماعية» دون أن تلتفت إلى مسألة التدليل الفلسفي أو غير الفلسفي على صحة الأطروحة نفسها ، أطروحة الحرية الأنطولوجية إذ لم يكن ذلك مجالاً من مجالاتها الخاصة ، وإن كان قد تم التنويه بوضوح بأن «العلم من أهم الضوابط التي تساعد على وضع الحريات العملية في نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس يستطيع العلم أن يضع الأسس الحقيقية التي لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة» (فؤاد زكريا ، آفاق الفلسفة ، ص ٤٠٠) .

٤. من الحرية إلى التحرر:

في أواسط القرن الماضي اجتاحت الفضاءات الثقافية العربية موجة عارمة من الاهتمام الثقافي بفلسفة الحرية المستلهمة من الوجودية . وقد غمرت هذه الموجة الأجواء الأدبية حتى لقد بدت (مجلة الآداب) مثلاً التي أصدرها سهيل إدريس في بيروت في مطلع الخمسينيات أحد أبرز المعالم الرئيسية لهذه النزعة . أما الأوساط الفلسفية العربية التي كشفت أعمالها عن نزعات تاريخية تقليدية واهتمامات بحثية فلسفية إسلامية واتجاهات وضعية منطقية وتومائية جديدة وطبيعية علمية وماركسية ، فقد خصت الفلسفة الوجودية باهتمام لا يقل عن النزعات والتيارات الأخرى . وتقدمت أسماء جان بول سارتر وهيدجر وجابرييل مارسيل وكارل ياسبرز قائمة الفلاسفة المعبرين عن هذه الفلسفة في هذا الاتجاه أو ذاك من اتجاهاتها الرئيسة . ولم تقف المسألة

عند حدود التمثل والاستيعاب والدرس وإنما تجاوزت ذلك إلى حقل الإنتاج في المذهب أو وفقًا للمذهب . وهذا ما أقدم عليه ، على سبيل المثال ، عبدالرحمن بدوي وزكريا إبراهيم ومطاع صفدي . بيد أن أبرز الأعمال التي انحصرت في المشكلة وكان لها انتشار واسع هو ذلك العمل الذي وضعه زكريا إبراهيم وجعل له عنوانًا : (مشكلة الحرية ، ١٩٥٧) . وهذا لا يقلل من شأن الأعمال الأخرى ، ولا يهون من الآثار العميقة التي خلفها على جيل الشباب نقل مسرحيات سارتر وأعمال سيمون دي بوفوار إلى اللغة العربية أو التعريف بكتاب سارتر الأساسي (الوجود والعدم) وذلك قبل أن يتم نقله إلى العربية في أكثر من نقل . والحقيقة أن موجة هذه الأعمال التي أعلت من شأن ، (الحرية) وقدمتها كتجسيد حر لفعل (الذات) و(الأنا العميق) لم تستقل بالفضاء الثقافي العربي الطامح إلى (الوجود الحر) الباحث عن قيمة عليا للوجود الإنساني . إذ إن عملاً آخر جليلاً ما لبث أن ظهر في هذا الفضاء ليحدث تطويرًا مهما في أطروحة الحرية الوجودية وليوجهها وجهة واقعية مجتمعية . وكان هذا العمل ترجمة عربية ظهرت في العام ١٩٧٢ لعمل وضع أصلاً باللغة الفرنسية ونشر في العام ١٩٥٦ . كان صاحب هذا العمل هو الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي وكان عمله الفرنسي يحمل العنوان : Libération ou Liberté (أحرية أم تحرر ؟) ، وكانت الصيغة العربية المعدلة والمزيدة له تحمل العنوان : (من الحريات إلى التحرر) . أما المذهب الفلسفي المستلهم هنا فكان الفلسفة الشخصانية Le personnalisme التي شهر بها الفيلسوف الفرنسي عمانويل مونييه E. Mounier وروجت له مجلة (Esprit) الباريسية ، وأما التطوير الذي أحدثه المفكر العربي فقد تمثل في نزعة أسماها هو نفسه بـ (الشخصانية الواقعية) ، ووظفها بعد ذلك في عمل تطبيقي مميز نشره أولاً باللغة الفرنسية (Le personnalisme musulman, 1967) ثم نقله إلى العربية بعنوان (الشخصانية الإسلامية ، ١٩٦٩) .

إن المقابلة بين أعمال فلاسفة الحرية المستلهمة من الفلسفة الوجودية وبين عمل صاحب (الشخصانية الواقعية) تشي بتطور في النظر إلى مسألة الحرية وبتطوير لهذا المفهوم . ويمكن اختزال هذا التطور وذاك التطوير في هذه العبارة : من الحرية إلى التحرر ! وهذا الموقف نفسه ستقابله مواقف أخرى ذات نزعات مجتمعية وحضارية يمكن أن يشار من بينها إلى تلك التي عبر عنها قسطنطين زريق وعبدالله العروي والماركسيون الذين كان من أبرزهم اللبناني مهدي عامل .

يقر زكريا إبراهيم بأن الحرية التي يعرض لها تتعلق بنطاق الوجود الإنساني وبما هي تجربة نفسية تشعر فيها الذات بوجودها وحريتها في نطاق جملة من المفاهيم الميتافيزيقية كالضرورة والإمكان والصدفة والزمان وغير ذلك . ومع أنها ذات وجه نظري إلا أنها في حقيقتها تدخل في دائرة (الفعل) أو (الوجود الفعلي) للإنسان ، وأنها في نهاية الأمر عملية روحية تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا من الخصم الحقيقي للحرية الذي «ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية» (مشكلة الحرية ، ص ١٤) . وفلسفة الحرية هي أولاً وقبل كل شيء «فلسفة الذاتية» و«الحرية الروحية» التي تطلب التحرر من الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية ، وتنشد على الدوام الانتقال من الحتمية والضرورة إلى الحرية وتحقيق عملية «اختيار الذات» المتجددة باستمرار . وبهذا المعنى فإن الذات ، كما يقول جابرييل مارسيل ، ليست واقعة بل كسب نحققه وهدف نسعى إليه (نفسه : ١٤٣) . إن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا ينفصل عن فعل الحرية الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري . فالوجود بالنسبة إليّ إنما يعني أن أكون حرًا . وأن أختار بنفسي مصيري الخاص أي أن أختار نفسي ، وأن أخلق ذاتي بذاتي . وهذا هو ما يعنيه قول الوجوديين إن «الوجود يسبق الماهية» (نفسه : ١٦٥ - ١٦٦) . وليس صحيحًا ما يقوله أنصار الحرية المطلقة ، فإن للحرية حدودًا وعوائق ،

وهي لا تستطيع أن تنمو وتتطور إلا بتجاوز هذه العوائق والحدود أي بأن تجاهد وتصارع وتعمل من أجل «التحرر» منها ، أي بأن تكون «حرية مناضلة» بإزاء الطبيعة والعالم الخارجي وعبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية ، بحيث تتمثل في «صورة الاستقلال الذاتي» بإزاء كل ما سواها . لكن تحرر الذات من الضغوط الخارجية وانفصالها عن الآخرين وعن العالم لا ينبغي لهما أن يتخذا صورة سلبية ومظهرًا عدوانيًا بإزاء الآخرين ، وإنما القصد أن يكون الاستقلال الذاتي مبدأ للتميز عن الآخرين واكتشاف ذواتنا وإدراك مسؤوليتنا في الحياة ، ثم نشدان القيم والسعي إلى تحقيقها وإلى التواصل مع الآخرين لا الانفصال عنهم . وفي المرحلة الأخيرة من مراحل عملية «التحرر» تكون الذات قد انتصرت باستقلالها على الطبيعة وعلى العوائق الباطنية والخارجية ، واتجهت نحو القيم وعانقت مرحلة الخلق والإبداع والتمتع بنعمة الحرية وسعادتها . إن (استقلال الذات) عند زكريا إبراهيم لا يعني الوقوع في عبارة سارتر المرعبة : (الجحيم هم الأغيار) ، وإنما يفضي إلى سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة والحب اللامتناهي وإلى حرية «تحقق ضربًا من التوافق بين الذات والله» (نفسه : ٢١٤) . إن بلوغ هذه المرحلة من الحرية المشبعة بالنشوة والسعادة يتطلب جهدًا وصراعًا عظيمين ، و«إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار ، وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت» ، وتلك هي كلمة (الإيمان)! لقد اعتبر زكريا إبراهيم الحرية ضربًا من «التحرر» ، لكنه بمفهومه للتحرر لم يبتعد كثيرًا عن حدود «الاستقلال الذاتي» و«الاستمتاع الذاتي بغبطة الحرية» . وعند هذه النقطة يتدخل التطوير الأساسي الذي أحدثته (الشخصانية الواقعية) حين تساءل صاحبها : أحرية أم تحرر ؟

سبق أن ألمعنا إلى تأكيد الحبابي أنه ليس ثمة (حرية) وإنما (حريات) - حرية الصحافة ، حرية الاجتماع ، حرية الرأي . . إلخ - وأنه لا بد من تكاملية بين الحريات وارتكاز لهذه الحريات على معايير تتقدمها الديمقراطية والمصلحة المجتمعية العامة . ذلك أن الحريات لم تعد موضوعًا فلسفيًا فحسب

وإنما أصبحت شاملة تطال كل وجوه الحياة والواقع . وهذا ما يجعلها مبدأ لـ «التحرر» . مثلما هي في الفلسفة البرغسونية التي يجد فيها الحبابي منطلقاً مركزيًا لبناء فلسفته فـي (التحرر) ولتطوير فكرة التحرر البرغسونية نفسها وتوجيهها وجهة «الشخصانية الواقعية» . في تحليله فلسفة برغسون في الحرية يتبين الحبابي صفات جوهرية ثلاثًا في هذه الحرية : أنها حرية باطنية – حرية الأنا العميق – ومجردة ، وعامة . فالأنا العميق والأحوال الباطنية الوجدانية والديمومة الروحية الداخلية و«الاستقلال الذاتي» الصرف – وهي وجوه لنظر يعتمد منهج «السيكولوجيا الميتافيزيقية» – هي التي توجه فلسفة برغسون في الحرية (من الحريات إلى التحرر : ٦٨ وما بعدها) . لكن هذا التفكير ، في رأي الحبابي ، لا يؤدي إلى «الحريات الحقيقية» في العالم الخارجي والحياة الخارجية (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . .) . والسيكولوجيا البرغسونية ، على هذا الأساس ، «لا تسير بنا نحو التحرر لأنها ، قبل كل شيء ، سيكولوجيا تمتد نحو الميتافيزيقا» (نفسه : ٨٩) . ما الذي يجدر بنا أن نفعله إذن ! الجواب هو أن «المسألة ليست مسألة حرية عامة مجردة ، فردية ، باطنة صرف لا تتصل إلا بفرد ينفصل عن الآخرين» ، وهي «ليست مجرد موقف روحي ، أو فكرة ميتافيزيقية» جامدة يمكن عزلها عن أطرها المجتمعية والتاريخية ، «إنها – بما هي حريات لا حرية – واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان ، أي أنها مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد العام المجرد ولا تقف عند حدود الأنا العميق الذاتي الفردي ، وإنما على صعيد (المدينة) والواقع الاجتماعي الشامل (نفسه : ٩٠ – ٩١) .

لا يرضى الحبابي إذن بحصر مفهوم الحرية في (الحرية الذاتية) وحدها وبأن توصد الأبواب داخل الفعاليات الوجدانية فحسب ، وفق ما تريد الفلسفة الروحية . لكنه أيضًا ينتقد الموقف المضاد لهذه الفلسفة ، وهو الموقف الذي يقف عند «الظاهرات الخارجية للتحرر» ، كحرية التصويت والتعبير والحرية الاقتصادية وغير ذلك ، ولا يأبه بالحرية الداخلية أو الروحية . وهو يعني أنصار

«الحريات المجتمعية» . إن الحريات الظاهرية ضرورية كلها ولكنها غير كافية وحدها (نفسه :١٨٥) وعنده أن «فلسفات الروحانيين ، وفلسفات خصومهم كذلك ، فلسفات سلبية ، لأن هذه المجموعة أو الأخرى تنفي هذا الجانب أو الآخر من جوانب التحرر . فتقليص التحرر في حرية واحدة يحصره في معطى مباشر للوجدان ، أي يتناسى الواقع ويغفل الشروط المادية «الزمانية» التي من دونها لا يمكن ممارسة أي حرية . وإذا انحصر «التحرر» في الحريات الخارجية فقط ، فقدت الذات عالمها الداخلي ، نعني ما به يشعر الـ «أنا» أنه شخص واع . وبالعكس من ذلك كل فلسفة تدخل في حسبانها مجموع الحريات المتفاعلة المتكاملة بوصفه حدًا نهائيًا لمجهودات الكائن البشري لا انبثاقًا تلقائيًا ، تعدّ فلسفة «إيجابية» . يمكن للحريات الإيجابية أن تشكل التحرر الحق «(نفسه : ١٨٦) . تلك هي فلسفة التحرر التي يتبناها الحبابي . وهي عنده فلسفة واقعية ،» فعوضًا عن «الحرية» التي تنتشر بمجموعها في أعماق الذات ، دون حيز مكاني ، وعوضًا عن تلك الحرية الأخرى التي تجعل طابعها المحوري خارج الكائن ، فإن التحرر ليس كلاً قد تحقق ، ولكنه مجموع حركي كمي وكيفي ، يعمل على التحقق في تناسق مع إيقاع تشخصن الأنا . هذا المفهوم للتحرر يركز الحريات في الكائن البشري ، في الكائن الكل» (نفسه : ١٨٧) . ويلخص الحبابي فهمه للحريات الحقيقية بالقول إن «الحريات الحق هي حريات - الأنا - في - علاقة - مع الغير - و- العالم» ، مؤكدًا أنها تعني العمل والفعل وأنها تكون ، بذلك ، تحررًا . وهو يستلهم هيجل (Hegel) وليون برانشفيك (Léon Brunschvicg) حيث يرى الأول أن «الإنسان ليس حرًا ، بل يصير حرًا» ، ويكتب الثاني : «علينا أن نفهم أن إثبات الحرية ليس إثبات معطى من المعطيات ، بل عمل يجب القيام به» . وهذا العمل ، في رأي الحبابي ، لا يكمن في حرية واحدة أو في الاختيار بين احتمالات : إما الحرية الميتافيزيقية ، وإما الحرية الأخلاقية . . بل يكمن في نوع من الاتحاد الكامل بين مجموع أصناف الحريات التي تعتمد على مفهوم

الكائن المنضوي ، بكليته ، في الصراع من أجل السيطرة على مصيره وعلى الطبيعة ؛ إنه عمل متواقت مع الحريات ، ولهذا فهو وحده يستطيع أن ينسق أفعال «الأنا» مع أفعال الـ «نحن» ، ويوجهها نحو التحرر» (نفسه : ١٩١) . فالحريات إذن مناضلة ، والتحرر يعني أن نحقق الحريات تحقيقًا ماديًا ملموسًا وأن لا ينعزل الـ «أنا» عن الـ «نحن» وعن العالم ، وهو يعني أن يتحرر المرء من الحرمان والاستلاب وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي - إذ لا حريات ولا كرامة للإنسان ما دام يهدده الجوع والمرض ، والتحرر المادي أول مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي - وأن يشارك الكائنات البشرية جميعًا في العمل على أنسنة الكون ومقاومة الطبيعة وعلى الاندماج في التاريخ العام للنوع الإنساني .

على أن النقد الذي يوجهه الحبابي إلى أنصار الحريات المجتمعية (الظاهرية) لا يجرد تصورات هؤلاء من سمتها الجوهرية ، وهي أنها هي أيضًا فلسفات في التحرر ، وأن الحرية فيها هي تحرر . ويمكن التمثيل لهذا الفهم بالنزعة الحضارية أو التحضرية التي يتمثلها قسطنطين زريق وبالأطروحة الماركسية التي يدافع عنها جملة الماركسيين العرب .

إن القضية الأساسية التي يتعين التوجه إليها في رأي قسطنطين زريق هي قضية «القدرة الحضارية» أو «التحضر» التي هي الكاشف الجوهري عن التباين بين الأمم تقدمًا وتأخرًا . والأوضاع المتخلفة التي يعاني منها العرب في الأزمنة الحديثة إنما ترتد إلى اختلال مقاييس التحضر وضعفها عندهم . لذا ينبغي ، لتجاوز هذا الاختلال وذاك الضعف ، ضمان الشروط الجوهرية للتحضر ، إذ هي وحدها جديرة بإدراك التقدم . ويعتقد قسطنطين زريق أن أهم المقاييس الصالحة لتحديد حالة التحضر في مجتمع من المجتمعات ترتد إلى ثمانية أساسية هي : القدرة التقنية ، والذخيرة العلمية الخالصة ، والقيم الخلقية ، والابتكار الفني والأدبي ، والحرية الفكرية ، ومدى انتشار القدرات والقيم في المجتمع ، والنظم والمؤسسات والتقاليد السائدة وما تتضمنه من حريات وحقوق ، والأشخاص

الذين تتمثل القدرات والقيم في سيرهم وفاعلياتهم » (في معركة الحضارة ، ص ٢٧٨) . بيد أنه يستجمع هذه المقاييس جميعًا في مقياسين رئيسين عامين هما الإبداع والتحرر . أما الإبداع فهو تحقيق قدرات جديدة أو قيم مبتكرة ، سواء أكان ذلك في استكشاف حقائق مجهولة ، أم في تطبيق الحقائق المعروفة تطبيقًا مستحدثًا ، أم في تبيّن مفاهيم أسمى للخير والسعي للارتقاء إليها ، أم في بلوغ اختبارات أعمق لمعاني الحياة وصور أجمل للتعبير عنها» (نفسه : ٢٧٩) . والحرية الفكرية هي الشرط الذي لا غنى عنه للإبداع وكل شيء موقوف عليها . وأما التحرر فهو الوجه الآخر للتحضر ، وهو يجسد مقدار استقلال الإنسان بإزاء الطبيعة ، وتحرره من أوهام الذات وأهوائها وتحرره من الغير سواء أتمثل هذا الغير في فئات أو طبقات مستغلة أم في هيمنة أو سيادة مجتمعات أخرى أم في غير ذلك (نفسه : ٢٧٩ - ٢٨١) .

وكذلك الحال في التصور الماركسي للمسألة . فالقصد في نهاية الأمر هو التحرر من عسف الإنسان وسيطرة الطبيعة ومن الاستغلال الرأسمالي وسطوة الملكية الفردية والفقر والصراع . صحيح أن الحرية الوجدانية ليست عند الماركسيين هي منطلق الحرية ومنتهاها مثلما هي الحال في الوجودية والليبرالية ، لكن نهاية التحرر الإنساني ، بنهاية التاريخ ، تتضمن الاستمتاع بالحرية الشاملة . يأخذ الماركسيون على الليبرالية شكليتها وسطحيتها وحدود الحريات فيها ، ويأخذون على الوجوديين غرقهم في الفردانية الوجدانية . أما هم فيرجؤون تحقق الحرية إلى ما بعد تحرير الفرد والمجتمع اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا ، إذ «إن الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق إلا بعد أن تجتمع كل أسبابها الموضوعية في مجتمع حر» (العروي ، مفهوم الحرية : ٧٦) ، وذلك لن يتم إلا بفضل «حركة» شاملة في التحرر العربي من البورجوازيات العربية ومن الشروط الكولونيالية المحيطة (مهدي عامل) .

حين نرجع إلى ما سبق أن سقناه في شأن التحرر في شخصانية الحبابي نتبين على الفور أنها تمثل موقفًا وسطًا بين الوجودية من جهة وبين النزعة

الاجتماعية من طرف آخر . بيد أن الأطراف الثلاثة جميعًا تنظر إلى الحرية بما هي «تحرر» ، على تفاوت في طبيعتها وفي مقدار تحققها في المكان والزمان والأحوال ، كما أنها تتفق على أنها ليست مجرد مثل أعلى فحسب أو أنها مسألة أكاديمية ميتافيزيقية وإنما هي «ضرورة حياتية» لنشاط المجتمع العربي المعاصر وتطوره وتقدمه . ولأنها ضرورة حياتية فإنها ينبغي أن ترتبط بالعلم وبالقيم . وخطورة العلم هنا عالية فهو الذي يضمن للإنسان القدر المعرفي الكافي لتوجيه أفعالنا توجيهًا سديدًا ولحمايتنا من التضليل الذي تمارسه أجهزة الدعاية الإعلامية والإيديولوجية مثلاً - وهي أيضًا تستخدم العلم للتسلط على العقول وتدمير الحس النقدي عند الأفراد . ومع ذلك فإن «العلم وحده ليس ضمانًا كافيًا لتحقيق الحرية عمليًا ، وإنما ينبغي أن يقترن بقيم إنسانية توجه ما ينطوي عليه من قدرات وإمكانات هائلة في الاتجاه الذي يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر الإنساني» (فؤاد زكريا : آفاق الفلسفة ، ص ٤١٧) .

وكذلك لابد أن نتنبه هنا إلى أن (التحرر) الذي تمت مقاربة وجوهه الأساسية آنفًا إنما هو (المفهوم) الثقافي للتحرر وليس (الحركة) التي أشير إليها قبل قليل ، والتي أطلق عليها في مدى النصف الثاني من القرن العشرين (حركة التحرر العربي) ، وهي تمثل تيارًا سياسيًا مناضلاً عامًا حصره كمال عبداللطيف في مستويات ثلاثة - المستوى القومي ، والمستوى السياسي الليبرالي ، ومستوى التحليل الماركسي - تناضل تنظيماتها وأحزابها من أجل الحرية والوحدة والتقدم ، ورأى أن المفهوم الذي تحيل إليه - مفهوم التحرر - يثير قدرًا كبيرًا من الالتباس ويحتاج إلى إعادة تحديد محتواه (كمال عبداللطيف ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر - حركة التحرر العربي : المفهوم والأهداف الممكنة ، ص ٦٩- ٨٩) .

٥. العبودية المتحررة:

لم نقل حتى الآن شيئًا عن (حرية) الضاربين في النزعة الإسلامية . وقد يبدو لأول وهلة - مثلما يؤكد خصومهم - أنهم لا يعتدون بمسألة الحرية في نطاقها العملي وأنهم صرفوا جل اهتمامهم في الخوض في المسألة القديمة ، مسألة الأفعال الإنسانية : هل تخضع للجبر أم تدخل في باب الاختيار ؟ وأنهم يميلون في الغالب الأعم إلى الموقف الجبري ، وفي أحسن الأحوال إلى مقالة «الكَسب» الأشعرية . لكن الحقيقة هي أننا نلتقي عندهم بنظرية محددة في القضية وأن مسألة الحرية القديمة ليست هي وحدها التي شغلتهم . لا شك في أن بعض أصحاب هذه النزعة قد وقفوا عند الوجه «السطحي» من المسألة ولم يروا منها إلا ما يتعلق بـ «حرية الرأي» التي كانت دومًا مثار «شبهة» في الجدليات القائمة بين الإسلاميين وبين خصومهم من الذين ينكرون أن تكون (حرية الرأي) مكفولة عندهم أو في الإسلام ، وهو الأمر الذي وجه اهتمام هؤلاء المفكرين إلى أن يبذلوا جهودًا «دفاعية» و«تسويغية» بالغة من أجل التدليل على «كفالة الإسلام لحرية الرأي» ، مؤكدين أن «الحرية من الفطرة» ، وأن «سيرة الرسل جميعًا تؤكد حرية الرأي» ، وأن «القرآن والسنة يقرران حرية الرأي» ، وأن «الحرية السياسية فرع لأصل عام» هو «حرية الإنسان من حيث هو إنسان ، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنة» (محمد سليم العوا ، في النظام الإسلامي للدولة الإسلامية ، ص ٢١١ - ٢١٦ ؛ وأيضًا : حسن الترابي ، السياسة والحكم ، ص ١٦٢ - ١٧٤) . وذلك مع تأكيد القول أيضًا إن «هذه الحرية التي يقررها الإسلام للعقل البشري أو حرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن (. .) يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية . فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم - إعمالاً لهذه الحرية - طعنًا في الدين أو خروجًا عليه . فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية ، يحجر - لذلك - على صاحبه ، وقد يجوز - إذا توافرت شروط معينة - أن يعاقب عليه» (العوا ، المرجع السالف ، ص ٢١٦) .

لا يشتمل هذا الموقف الذي يعبر عن رأي الجمهرة في الأدبيات الإسلامية على «نظرية» إسلامية في الحرية . وهو أدخل في باب «حقوق الحرية» التي سيأتي الكلام عليها في قسم تال ، والتي سترتبط عندهم بنظرية «المقاصد الشرعية» . بيد أن هذا لا يعني أن نظرية معمقة في «ماهية الحرية» قد كانت غائبة في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر . فالحقيقة هي أنه قد تم التعبير فعلاً عن مثل هذه النظرية ، وأن ممثلين بارزين للنزعة الإسلامية من أمثال يوسف القرضاوي وعلال الفاسي وحسن صعب وحسن الترابي وحسن حنفي وراشد الغنوشي قد بلوروا فعلاً ، على اختلاف طبائعهم وتباين مشاربهم ، هذه النظرية . وقد يمكن لتعبير (العبودية المتحررة) أن يكون لفظًا دالاً على هذه النظرية عندهم . والمقصود «العبودية لله وحده» والتحرر من أية عبودية لغير الله ، وذلك ترتيبًا على مقولة «الاستخلاف الإلهي» (رضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ٥٦٥) .

تنطلق نظرية الحرية الإسلامية عند هؤلاء المفكرين من نقد المفهوم الليبرالي للحرية . فهذا المفهوم يستند ، في رأي يوسف القرضاوي ، إلى جملة من العناصر «الدخيلة» هي : العلمانية ، والنزعة الوطنية والقومية ، والاقتصاد الرأسمالي ، والحرية الشخصية بالمفهوم الغربي : حرية المرأة في التبرج والاختلاط ، وإنفاذ القوانين الأجنبية الوضعية ، والحياة النيابية (يوسف القرضاوي ، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا- حتمية الحل الإسلامي ، ص ٥٢) : «إن أكبر عيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوها من العنصر الروحي ، بل إغفالها له إغفالاً مقصودًا بإعراضها عن الله ورفضها أن تهتدي بهداه» (القرضاوي : الحلول المستوردة . . . ، ص ١٢١) . وليس يقل خطرًا عن ذلك أن «الليبرالية تسير حتمًا في طريق اللاأدرية» (العروي ، مفهوم الحرية ، ص ٨٠) . أما النظرية الإسلامية فإنها تستند إلى مبدأ وضع «المطلق» أو «الله» أصلاً للحرية ، والى تعليق وجود الإنسان وغائيته القصوى بهذا المطلق . يتكلم القرضاوي على «ربانية الغاية والوجهة» في

الإسلام ويقول : «إن الإسلام يجعل غايته الراسخة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى والحصول على مرضاته ، فهذه هي غاية الإسلام ، وبالتالي هي غاية الإنسان ووجهته ومنتهى أمله وسعيه وكدحه في الحياة . ولا جدال في أن للإسلام غايات وأهدافًا أخرى إنسانية واجتماعية . ولكن عند التأمل نجد هذه الأهداف في الحقيقة خادمة للهدف الأكبر : مرضاة الله تعالى وحسن مثوبته فهذا هو هدف الأهداف وغاية الغايات» (يوسف القرضاوي : الخصائص العامة للإسلام ، ص٧) .

لكن علال الفاسي وهو مفكر وسياسي مغربي مستقل تمام الاستقلال عن (حركات الإسلام السياسي) المعروفة وسابق لها - يبدو أدق وأعمق من أي مفكر مسلم آخر عالج مسألة الحرية وبرع في التنظير لها . يرتد مفهوم الحرية عند علال الفاسي ابتداءً إلى الإرادة في التحرير الشامل للشخصية الوطنية من كل قيد سواءٌ أكان مصدره خارجيًا ، مثل الاستعمار ، أم داخليًا مثل سيادة علاقات في المجتمع تعمل على سلب الحرية أو استمرار بعض التقاليد التي تمنع حرية الإنسان ، ومضمونها هنا سياسي يهدف إلى «تحرير الإنسان من كل أنواع الألينة [الاغتراب Alie'nation] ومستوياتها (محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية ، ص ١٤٦ - ١٤٨) . بيد أن الإطار الأعم الذي يطرح فيه الفاسي مشكلة الحرية يظل إطارًا دينيًا إسلاميًا . ويلاحظ محمد الوقيدي أن ثمة خمسة مبادئ تحكم عنده الأطر الشرعية للحرية هي : ١) التمييز بين الحرية المطلقة من حيث هي صفة من صفات الذات الإلهية ، وبين الحرية الإنسانية التي هي بالضرورة حرية محدودة متناهية ، وذلك خلافًا للقدرية من المسلمين القدامى الذين تؤدي نظرتهم إلى «إحلال اللامتناهي في المتناهي» ، وللوجوديين الذين جعلوا الحرية في الذات الإنسانية مطلقة ، ٢) مفهوم التكليف الإلهي للإنسان بما هو مستخلف في الأرض ومسؤول عن عمارتها وعن حفظ الكرامة الإنسانية وتحقيق العدل والحرية ، والحرية الإنسانية ليست تحقيقًا لماهية الإنسان فحسب - وهو مذهب الوجوديين - وإنما

هي فوق ذلك ، وقبل ذلك ، تحقيق من الإنسان لغايات الإرادة الإلهية من خلقه ومن استخلافه في الأرض ؛ ٣) أن الحرية «خلق ذاتي وشخصي للإنسان تتجلى آثاره في أعمال الإنسان الصادرة عن شعوره بالتكليف» (مقاصد الشريعة ، ص ٢٤٧) ، أي «أن الإنسان لم يخلق حرًا بطبعه ، وإنما خلق ليكون حرًا . الحرية خلق ، وليست غريزة ولو كانت غريزة لما استطاع أحد تفويتها» (نفسه :٢٤٥) وذلك خلافًا لما تدعيه الماركسية من القول إن إيمان الإنسان بالدين تفويت لحريته التي جبل عليها ، إذ الحقيقه أن الإنسان لا يفقد حريته عند الإيمان بالدين بل يتحرر معه ، ٤) أن الحرية واجبة ، فهي ليست حرة في أن تكون أو أن لا تكون ، وإنما هي واجبة أن تكون ووجوبها من نفسها ، وليس من حق الإنسان تفويت حريته والتخلي عن واجبه الأساسي في الوجود ، والحرية في الإسلام ليست حقًا من حقوق الإنسان فقط ولكنها واجبة عليه ، ٥) تحقيق مصلحة الإنسان وإنفاذ قواعد المصلحة العامة ، والاجتهاد فيها بحرية بتقييدها «بحدود أصول الشريعة» وذلك من أجل جعلها «حرية ملتزمة ودفع التصور العبثي للحرية عنها» فلا تعرّف بأنها المطابقة بين المصلحة وبين الحرية الفردية وإنما تتحدد بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، مثلما ينبغي أن تكون عليه الحال في شأن الحرية الاقتصادية مثلا (علال الفاسي : الحرية ، ص ٢ - ١٤ ؛ محمد الوقيدي : بناء النظرية الفلسفية ، ص ١٤٩ - ١٦١) . وجماع القول في تصور الفاسي للحرية أن الإيمان بالله هو الطريق للحرية ، لأن الله هو الحرية المطلقة ، أو «الحرية الحرة» التي يكون الإيمان بها طريقًا إلى حرية الإنسان .

إلى شيء من هذا القبيل يذهب حسن حنفي الذي يقول : «إن الله يصف في كتابه ذاتَه كإنسان كامل ، والإنسان يصف الله كصورة كاملة للإنسان» و«إن الله هو الحرية . . وهو كذلك لكي نكسب نحن حريتنا» ، أي أن الله هو المثل الأعلى بالنسبة للإنسان ، وأن أوصافه إنما هي الأوصاف التي يحتاج إليها الإنسان العربي في مجتمعه الحالي» (نقلاً عن عبدالله العروي

الذي ينقل من المؤلف الجماعي : نهضة العالم العربي - بالفرنسية ، بروكسل ، ١٩٧٢ ، ص ٢٥٠ ؛ العروي : مفهوم الحرية ، ص ٨٢) .

وهو على وجه التحديد ما نجده في كتابات المفكر اللبناني حسن صعب . فعنده أن العقيدة التوحيدية الإسلامية «مرادفة لعملية التحرير» (الإسلام والإنسان ، ص ٢٨) . والوحدانية «عبودية لله وحده» . والعبودية تحرر الإنسان من الحدود الطبيعية والتاريخية والسياسية . إنها تحرره من كل ما ليس الله ، وإنها هي التي تطلقه من كون الضرورة إلى ملكوت الحرية ، وتنأى به عن كل الإيديولوجيات العصرية التي هي أشكال جديدة للعبودية : الليبرالية الاقتصادية ، والشيوعية المادية ، والعلمية الطبيعية ، والنتشوية العدمية ، والفرودية الجنسية إلخ . . (نفسه : ١٠ - ١١) والله الواحد «هو إله الحرية ، حريته في وحدانيته ، ووحدانيته في حريته . إنه الكائن الحر حرية مطلقة» (نفسه : ٧) . ولأن الله خلق الإنسان على صورته ، فإن الإنسان مدعو لأن يتشبه بالله ولأن يصور حرية الله في تجربته ، إلا أن حرية الله مطلقة بينما حرية الإنسان نسبية . ورسالة «الوحدانية - الحرية» هي الأمانة التي نوه بها القرآن ، وهي «رسالة الكائن الإلهي الحر إلى الكائن الإنساني الحر ، هي رسالة الحرية ، أو هي الحرية» (نفسه : ٨) . في الإيمان وفي «منهج التكاليف» وممارسة المسؤولية يكمن أساس الحرية والتعلق بالمطلق الإلهي . وهذا هو ما استقر عنده مذهب القياديين الإسلاميين حسن الترابي وراشد الغنوشي . فالحرية عندهما انفكاك وتحرر وعبودية . ينقل الغنوشي من محاضرة للترابي موضوعها (الحرية والوحدة) ما نصه : «أن الحرية هي قدر الإنسان الذي تميز عن كل مخلوق سواه ، فسجد لله طوعًا إذ لم يجعل الله في تركيبه ما يجبره على الإيمان . إن الحرية ليست غاية بل وسيلة لعبادة الله (. .) ولئن كانت الحرية في وجهها القانوني إباحة فإنها في وجهها الديني طريق لعبادة الله . فالواجب على الإنسان أن يتحرر لربه ، مخلصًا في اتخاذ رأيه ومواقفه . . وهذه الحرية في التصور الإسلامي مطلقة لأنها سعي لا ينقطع نحو المطلق . وكلما

زاد إخلاصًا في العبودية لله زاد تحررًا من كل مخلوق في الطبيعة . . وحقق أقدارًا أكبر من درجات الكمال الإنساني» (راشد الغنوشي : الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، ص ٣٨) . وذلك هو في نهاية الأمر ، معنى الإسلام عند الغنوشي إذ يرى أن أجمل تعريف يلخصه هو «أنه ثورة تحررية شاملة» وكدح في طريق العبودية لله . (نفسه ، ص ٢١) .

هكذا تتخذ الحرية في المقالات الإسلامية مسار التعزيز والتأصيل للمفهوم فتسلّم بها كفعل اختياري للإنسان ثم ما تلبث أن تجعلها فعلاً «تحرريًا» موافقة في ذلك تيار «التحرر» ، ثم تفضي بها أخيرًا إلى أن تكون مرادفة للعبودية لله ، أي تتحول بها من الفضاء الإنساني إلى الأفق الإلهي .

٦. الحرية والتحرير وصراع الإرادات:

كانت أواسط القرن الماضي ، والخمسينات منه على وجه التحديد ، هي الحقبة التي تجسدت فيها الفكرة القومية العربية في حركات ونظم سياسية . (البعث) في سورية وعدد من الأقطار المجاورة . و(الناصرية) في مصر . وقد جعلت هذه الحركات من الحرية مبدأ أساسيًا من مبادئها . فهي أحد أركان المثلث العقائدي في البعث (وحدة ، اشتراكية ، حرية) . وهي مقوم رئيس من مقومات الديمقراطية في الناصرية . بيد أن الطابع «الثوري» لهذه الحركات وما تنطوي عليه ظروف النضال والصراع المحلية والإقليمية والدولية وجه قيادات هذه الحركات إلى أن ترجئ أمر إنفاذ مبدأ (الحرية) وأن تقدم عليه مبادئ أخرى : الوحدة في إيديولوجية حزب (البعث) ، والاشتراكية في الناصرية ، بل وأن تسوّغ بعض الصيغ التي تحد من الحريات إبان «المرحلة الثورية» . لكن هذه الرؤية ارتبطت مع ذلك بالدعوة إلى مفهوم (التحرير) وبالدفاع عن الفكرة القائلة إن تحرير الفرد أو الإنسان العربي شرط لا غنى عنه لتأسيس الحرية التامة . وقد استخدم بعض الكتاب في هذا السياق مصطلح (التحرر) ليدلوا به على مفهوم التحرير نفسه ، وذلك على الرغم من أنه ينبغي أن

يفترض أن بين المصطلحين فرقًا يتمثل في أن (التحرر) جهد ذاتي يصدر أو ينطلق من باطن الشخص ، بينما (التحرر) جهد يأتي من الخارج ليغيّر الذات . و(الخارج) هذا هو عملياً (الحزب) أو (الكتلة السياسية) أو (الدولة) نفسها أو جماعات الضغط والمجتمع المدني أو أفراد بذواتهم . وليس من قبيل المصادفة أن يطلق تقي الدين النبهاني - وهو مصلح سياسي ديني - في الفترة نفسها ، أي في مطلع الخمسينات ، اسم (حزب التحرير الإسلامي) على الحزب الذي انطلق به من القدس في ذلك الحين .

لقد توجست الحركات القومية العربية خيفة من التسليم بمبدأ إطلاق الحرية والحريات في مبدأ عملها ونشاطها . وكذلك كان حال الاتجاه الماركسي . وذلك على الرغم من أن الحرية هي أحد المبادئ الرئيسة لهذه الحركات جميعًا . وقد يبدو أن هواجسها لم تكن تختلف اختلافًا كبيرًا عن هواجس النظم والحكومات السياسية القائمة . فالخوف من الحرية يطال دعاة الحرية وأعداءها على حد سواء . لذلك ظلت الحريات في الواقع المعيش رهينة الوعود التي صرح بها القوميون أو حبيسة القهر الذي أنفذته الحكومات .

ومع ذلك فإنه لا يمكن التهوين من قيمة وخطورة الدعوة إلى الحرية بما هي تحرير لدى نفر من المفكرين القوميين الأصفياء الذين نال بعضهم أذى حقيقي من جانب (قوى السلطة) في الحركات أو الأحزاب نفسها التي انتسبوا إليها أو شاركوا في تأسيسها . والأدبيات في هذا المجال كثيرة لا حصر لها . وهي تتفق جميعًا على أن (التحرير) المقصود هو تحرير الإنسان العربي من جميع ضروب الاستغلال ، والقهر ، والفقر ، والعوز ، والمرض ، ومن رأس المال ، والإقطاع ، ومن الأحوال كافة التي تمثل «قيودًا» على أفعال الإنسان ومقاصده وعوائق أمام انطلاق حريته الحقيقية . بتعبير آخر إن التحرير الاقتصادي والتحرير السياسي والتحرير الاجتماعي هي شروط جوهرية للحرية الحقيقية للشعب وللمواطنين ، ولن تكون الحرية حرية حقيقية إلا إذا توافرت هذه الضروب من التحرير أو التحرر واقترن ذلك بإرادة الحرية (منيف الرزاز ، الحرية

ومشكلتها في البلدان المختلفة ، في : الأعمال الفكرية والسياسية ١ : ٤٩١ ، ٥٨٣ ، ٥٩٤) . ومعنى ذلك أن طريق الحرية طويل وأنه قبل أن يتمتع المواطن بالحرية يتعين تحريره من كل القيود ، أي «أن تحقيق الحرية ليس عملاً سهلاً . فهي لن تتحقق بقانون ولن تتحقق في مدى قصير ، إنها عمل متواصل ، ونضال مستديم» (نفسه ١ : ٦١٤) . ولعل المفكر القومي عبدالله عبدالدايم هو أبرز من حاول تجلية مفهوم الحرية بما هي تحرير . يقول بنبرة تذكرنا بمحمد عزيز الحبابي : «إن مسألة الحرية في العصر الحديث (. .) مسألة تحرير لا حرية . فمشكلة الحرية ليست مشكلة الإنسان أمام وعيه الفردي كما يريد بعض الفلاسفة ومن بينهم برغسون . إنها ليست مشكلة (هاملت) أمام شبح أبيه ، ولكنها مشكلة الكائن الإنساني في علائقه بمجتمعه وبالظروف المحيطة به ، وعلى رأس تلك الظروف الأوضاع الاقتصادية التي لا تنفصل اليوم أبدًا عن الظروف الفكرية والروحية . وليس من الغلو أن نقول إن أهم أسباب استعباد الإنسان في العصر الحديث افتقاده في علائقه بالمادة للشكل الإنساني الذي ينبغي أن تقوم عليه العلاقة . وتحرير العلائق الاقتصادية من المفاهيم الزائفة وضروب الرياء التي حملتها في العصر الحديث ، واستخلاص الفهم الإنساني الصحيح لعلاقة الإنسان بالمادة يظلان المهمة الأولى في تحرير الإنسان» (الأعمال القومية ١٩٥٧ - ١٩٦٥ ، ص ٦٣٢) . ويزيد عبدالدايم تحديد مفهوم الحرية وضوحًا بالقول : «إننا لا نصل إلى الحرية ولا نبلّغها الأفراد إلا إذا خلقنا الشروط المشخصة الحية التي تؤدي إلى استمتاعهم بهذه الحرية فعلاً لا ادعاءً ، وعملاً لا نظرًا ، أي إلا إذا تدخلنا للحيلولة دون الشروط التي تعطل هذه الحرية ولخلق الظروف الجديدة التي تجعل تفتح الإنسان واستقلاله شيئًا ممكنًا» (الأعمال القومية ١٩٥٧ - ١٩٦٥ ، ص ٥٧٤) . والديمقراطية الاجتماعية هي السبيل إلى هذا التحرير ، وهي تعني مجتمعًا «تزول فيه جميع ضروب عدم المساواة الناجمة عن تقلبات الحياة الاقتصادية ، والذي لا تكون فيه الثروة مصدر قوة ، والذي يكون فيه العامل في مأمن من الضغط

والظلم ، والذي يستطيع كل إنسان فيه أن يحصل على حماية ضد مخاطر الحياة» (نفسه : ٥٧٧) . لكن كيف يتحقق هذا التحرير ؟ لن يتم ذلك بالديمقراطية السياسية البورجوازية ولا بالديمقراطية الاجتماعية بالمفهوم الماركسي المستند إلى الثورة والعنف ، وإنما بديموقراطية اجتماعية جديدة تجمع بين (الحرية) وبين (التحرير) ، أي بين الحرية السياسية وبين الحرية الاجتماعية ، فلا سبيل إلى حرية سياسية دون حرية اجتماعية ، والعكس صحيح . «فالهدف الأصلي من الحرية السياسية أن نصل إلى احترام الإنسان احترامًا فعليا ، إلى تمكينه من التعبير عن إرادته تعبيرًا كاملاً (. .) والهدف الأصلي من الحرية الاجتماعية ليس مجرد التحرر من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السيئة بل كون هذا التحرر أداة للتحرر الكامل ، تحرر الإنسان من سائر أنواع العبودية ، لا من العبودية الاقتصادية والاجتماعية وحدها» (نفسه : ٥٨١) . لكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية والتحرر ؟ بين الحرية السياسية وبين الحرية الاجتماعية ، للوصول إلى مثل أعلى هو بلوغ نظام يحقق الحرية كاملة بوجهيها ؟ الجواب الذي يقدمه عبدالله عبدالدايم هو أن المثل الأعلى «مطلق» تحد الظروف الواقعية من إدراكه وتطبيقه على نحو كامل ، وأن هذا المطلق «يتحدد أخيرًا بما نضعه فيه أثناء الطريق من تجربة إنسانية طويلة ومن نضال مديد» (نفسه : ٥٨٩) ، أي أن المسألة تقع في نهاية الأمر في حدود «النسبية» ، وأن الحرية التي هي هدف وغاية وموضوع إيمان - هي بالضرورة نسبية وهي تتعلق بالتفاعل بين المثل الأعلى أو المطلق وبين الظروف الواقعية التي تتقلب فيها الديمقراطية ، مثلما أنها تتعلق بالشروط الكفيلة بتحقيق الهدف الديمقراطي في البلدان العربية (نفسه : ٥٩٤ وما بعدها) .

تولّد التحليلات والعروض السابقة لمفاهيم الحرية والتحرر والتحرير ، الانطباع بأنه لا مدخل للحرية الأنطولوجية - بما هي فعل مشخص ينبثق عن إرادة باطنية عميقة حرة - في فعل التحرر أو التحرير ، لا بل إن بعض مفكري

التحرر عبروا عن نقد صريح للحرية بما هي إرادة ذاتية ووعي فردي مستقل بإزاء الوجود الخارجي . ومع أن جلهم تنبه إلى أن تحقيق الحرية يتطلب نضالاً وجهدًا دؤوبين إلا أن أغلب فهومهم في التحرر والتحرير قد دارت حول قضايا الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي والاستبداد السياسي . لا شك في أن علال الفاسي قد عالج مسألة الحرية في جانبها المتعلق بالتحرر من الاحتلال الأجنبي والاستقلال ، وفي تحرير الوطن من الاستعمار الخارجي . لكن هذا الوجه من المسألة انحسر بشكل واضح من أدبيات الحرية في النصف الثاني من القرن العشرين . والأمر مفهوم . فإن جميع الأقطار العربية قد نالت استقلالها خلال هذه العقود برغم استمرار التبعية هنا وهناك لهذه القوة الكبرى أو تلك من قوى الهيمنة الكونية . ومع ذلك فإن (الحالة الفلسطينية) تقدم لنا حالة فكرية فذه لمفكر قدمت له تجربة النضال الفلسطينية مناسبة فلسفية غير عادية ، مكنته من أن يحقق تركيبًا أصيلاً بين الحرية بمعناها الأنطولوجي وبين التحرر بمعناه السياسي . وهذا المفكر هو أستاذ الفلسفة بجامعة بير زيت وأحد رموز حركة النضال الفلسطينية في داخل الأراضي المحتلة : سرّي نُسَيْبة .

ما الحرية ؟ الحرية هي انعدام القيود أو رفع القيود ، أو هي التحرر من القيود (الحرية بين الحد والمطلق : ص ٣٣ وما بعدها) . ذلك هو المعنى الذي تؤديه لنا دراسة حركات التحرر في التاريخ ، وذلك هو المعنى المشترك للحرية في أشكالها كافة : حرية التعبير ، الحرية السياسية ، الحرية الأكاديمية ، الحرية الوطنية ، حرية الفكر . . ففيها جميعًا نحن نطالب بفك القيود وإزالتها في كل قطاع من هذه القطاعات بشكل لا يسمح بالاعتداء على حقوق الآخرين . لا شك في أن هذا التعريف للحرية ليس تعريفًا «ذاتيًا» لها لأن البعد المجتمعي ظاهر فيه تمام الظهور ، فالمصلحة العامة ، مصلحة الآخرين وحقوقهم ، وكذلك «المصلحة الوطنية» ومصلحة المجتمع ، مصونة فيه كل الصون . وحين نقول أيضًا ، من وجه آخر ، إن «الحرية حق طبيعي» ، وإنها «هي القدرة على النمو

والتطور نحو الأفضل» فإننا نعني أن الحرية تعني «سلخ القيود المانعة من هذا النمو والتطور نحو الأفضل» (نفسه : ٨٥) ، أي أنها «الآلية أو القدرة على السعي لتحقيق الوضع الأفضل» . وهذه القدرة تتم على صعيد (الذات) ، أي على مستوى (الإرادة) ، أي على مستوى التفاعل الداخلي في الذات الذي ينشأ عنه قهر السلب بالإيجاب ، وذلك التصميم على القيام بفعل ما ، أو رفض الانصياع للقيام به» . وهذا التفاعل «يتضمن عناصر منها الوعي بالذات ، ومنها الوعي بالواقع خارج الذات ، وأهمها اصطدام أو تشابك الأول بالثاني ، والخروج بهيمنة أو سيادة الذات على الفعل ، حتى ينسجم ما يفعل الإنسان مع ما يؤمن به» (نفسه : ١١٧) . ويمثل سري نسيبة لهذا الفهم بحالة المناضل الفلسطيني الأسير الذي يخضع للاستجواب والتعذيب : «هذا المناضل يؤمن بعدالة قضيته ، وانخرط في سلك المقاومة لتحقيق العدالة والحرية لشعبه وصمم على أن يضحي بنفسه من أجل المجموع . . تضحية عملية نفعية» لا تضحية ميتافيزيقية . «يتم استجواب هذا المناضل في زنزانات التحقيق . ويتعرض للإرهاق الجسدي والنفسي ، ويبدأ المحقق بمحاولة» كسر نفسيته «تارة من خلال الإهانة الجسدية ، وتارة من خلال الإهانة النفسية ، تارة من خلال التعذيب ، وتارة من خلال الترغيب ، كما يحاول المحقق كذلك أن يحطم قاعدة إيمان المناضل ، مثلاً من خلال إشعاره بوحدانيته المطلقة وكأن كافة من يناضل من أجلهم ، أو من يناضل معهم ، قد هجروه تماماً . . وها هي قياداته قد رمت به إلى الهاوية في حين أنها تعيش مرفهة . . فهل يستمر في بلاهته ويرفض الاعتراف ؟ أم هل يستطيع أصلاً - وهو ذاك الوحيد - أن يتحمل عبء وطنه على ظهره ؟ تتفاعل المشاعر والأفكار في داخلية هذا المناضل . وتمر الساعات البطيئة في ظلمة الزنزانات «والتوابيت» والأكياس المعتّمة الرائحة ، وينفرد الإنسان إلى ذاته ، فهل يا ترى تبدأ نفسيته بالتحطم والتهاوي ، أم هل أن إيمانه وثقته بنفسه وبمشروعه يساعدانه على التغلب على خصمه المحقق ؟ لو ألقينا نظرة سطحية من بعيد ، لقلنا إن

المناضل يقع في قبضة الأسر ، أو إنه قد فقد حريته ، وذلك أمام المحققين الذين يدخلون ويخرجون أحرارًا من أسوار السجن . فالمناضل أسير ، والمحقق حر ، أو هكذا يبدو ، ولكن الحقيقة هي أن المعركة قائمة ، وهي معركة مصيرية ، فالمحقق يريد أن يتحكم في هذا المصير ، والمناضل يستمر في نضاله لكي يبقى مسيطرًا على مصيره ، إننا أمام معركة الإرادات ، إرادة المناضل أمام إرادة المحقق . وأقول : ما دام استمر المناضل مسيطرًا على ذاته ومصيره ، وما دام استمر سيدًا على نفسه وأفعاله ، وما دام استمر صاحب أو سيد القرار فيما يفعله ولم يسمح للذات الأخرى أن يتغلغل في نفسه ، فإنه يبقى حرًا ، ويكون المحقق هو المقيّد ، إذ يكون مقيدًا بصلابة إرادة المناضل أمامه» . تتجسد الحرية هنا بوعي الهوية ، إنها حرية داخلية تتمثل في قدرة الذات على التحكم في القرار أي على التغلب على القيود الداخلية ، قيود الخوف والرهبة والضعف والجهل ، قيود العادة والحاجات الجسدية أو النفسية ، وذلك يعني الوعي بالذات وبالواقع الخارجي ، وبضرورة تغليب الذات على القرار والتوصل إلى هذا الوعي الذي يعدّ تحررًا وتأسيسًا للهوية الشخصية لشعب بأكمله على قواعد الوعي والإرادة والحرية والسيادة ، أي تأسيسًا لهوية جماعية لشعب هو الشعب الفلسطيني انصقلت وتبلورت بالإرادة الجماعية ، الصادرة عن ذوات أشخاصه والساعية الفاعلة من أجل تحقيق الحرية لأفراد هذا الشعب ولمجموعه ، والعمل بمبادئ المساواة والعدالة والتضامن والتكافل (نفسه : ١١٨ - ١٢٧) . في هذه الحالة الفذة تتعانق - الحرية بما هي وعي ذاتي باطني عميق - بما هو جهد إراديّ وقرار إراديّ صارم لقهر سلطة أو إرادة خارجية مقيِّدة - والتحرير بما هو غاية عملية مشخصة تطلب تحقيق الهوية والاستقلال للشخص الإنساني الفرد ولشعب بأكمله .

٧. حقوق الحرية:

منذ أن اكتسبت (الحرية) حق المواطنة في جملة القيم الحديثة التي تمّ

دمجها في المركّب الثقافي العربي الحديث كان واضحًا أن المقصود ليس هو الأخذ بمفهوم مجرد مطلق للحرية وإنما إقرار مفهوم ذي وجوه وأشكال عملية ، فكرية وسياسية واجتماعية ودينية واقتصادية . صحيح أن هذه الوجوه اعتبرت «أشكالاً» للحرية ، لكنها في حقيقة الأمر كانت أيضًا «حقوقًا» للإنسان الحر . فالحرية لم تعن فقط حرية الفعل والتصرف وارتفاع القيود في حدود أحكام القانون أو الشريعة ، وإنما عنت أيضًا أن حق المواطن الحر أن يتمتع بجملة من الحقوق المرتبطة بالحرية ارتباطًا عضويًا . تنبه إلى ذلك رفاعة الطهطاوي حين أشار إلى أن اتصاف فرد ما من أفراد «المملكة المتمدنة» بأنه حر يعني أن له أن ينتقل . . وأن يتصرف . . وأن لا يجبر على أن ينفى وأن لا يحجر عليه إلا بأحكام بلده . . وغير ذلك . ومع أنه يميل إلى وضع حدود في أنواع الحريات الخمسة التي يتبيّنها ، إلا أنه يعتبر أن هذه الحريات هي حقوق للمواطن : الحرية الطبيعية ، الحرية السلوكية ، الحرية الدينية ، الحرية السياسية ، حرية التملك والتصرف بالأملاك أي الحرية الاقتصادية (وجيه كوثراني : من التنظيمات إلى الدستور - في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي ، ص ٤٢٧ - ٤٣٠) . أما خير الدين التونسي فشدد على حق إطلاق تصرف الإنسان في ذاته ومتعلقاتها - وهي الحرية الشخصية - وعلى حق الرعايا في «التداخل في السياسات الملكية والمباحثة في ما هو الأصلح» ، كما أنه نوه بحق الحرية في التعبير أو ما أسماه «حرية المطبعة» (نفسه : ٤٣٣) . وقد نهج النهج سائر مفكري عصر النهضة . وخلال العقود المتطاولة من القرن العشرين انعقد الرأي لدى جميع التيارات السياسية والاجتماعية على «ضرورة الحرية» ، شعارًا ومتطلبًا وقيمة عليا وحقًا . وقد مر أن مفكرًا كعلال الفاسي اعتبرها واجبًا وحقًا في الآن نفسه . ومع أن الجميع يتبين فيها أنواعًا وأشكالاً : قومية ، وسياسية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وفكرية (حرية الرأي) ، إلا أنهم يؤكدون أنها حقوق إنسانية للمواطن والمجتمع (محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية ، ص ١٦٤ - ١٦٥) . والحقيقة ، كما يلاحظ برهان غليون ، أن

الإقرار الحاسم بحقوق الفرد وحرياته قد ارتبط بنداء الديمقراطية التي أصبحت حقيقة ملموسة على أكثر من صعيد، وباتت «القيمة الأولى في سلم القيم السياسية والمطلب الأول بين المطالب الاجتماعية العربية» (الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو: حول الخيار الديمقراطي، ص ١٠٩). غير أن ذلك قد ارتبط أيضًا في العقود الأخيرة بمطالب النظام العالمي الجديد الذي جعل من مطلب احترام حقوق الإنسان ودفع المجتمعات المتأخرة في طريق الديمقراطية شعارًا له. أما مفهوم الديمقراطية الذي نستخدمه اليوم فيشير إلى معنيين رئيسين: «المعنى الأول، هو نظام القيم الذي ارتبط بفكرة الحرية وجعل منها القيمة المحورية بالنسبة إلى الإنسان الفرد والجماعة، وجعل من ممارستها والدفاع عنها وتنميتها مصدر المشروعية الحقيقي للنظام المدني أي لقيام المجتمع ككيان سياسي (..) أما المعنى الثاني (..) فهو النظام السياسي النابع من استلهام قيمة الحرية كمبدأ وقيمة اجتماعية عليا جديدة ينبغي أن تخضع لها ممارسة السلطة». لكن النظام الديمقراطي ليس هو الذي ينشئ الحريات وإنما هو الذي يكفلها ويكفل ممارستها، باعتبارها تجسيدًا لقيم أساسية تنشأ في المجتمع، في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية (نفسه: ١٣٢ - ١٣٣). وطالما أن وظيفة النظام السياسي الديمقراطي هي أن يكفل ممارسة الحريات، وطالما أن هذه تمثل للمواطن مطالب حيوية عليا فإنها تتحول في نهاية الأمر إلى حقوق إن لم نقل مع علال الفاسي إلى واجبات. لا يرى برهان غليون أن «المشكلة الكبرى التي يعانيها الوطن العربي هي مشكلة الحرية بالرغم من أن تحرير الإرادة الشعبية والتعددية يشكلان اليوم المدخل الضروري لمواجهة جميع المشكلات الاجتماعية». وفي اعتقاده «أن المشكلة الأساسية الكبرى الآن، وسوف تبقى لزمن طويل، عندنا كما في بقية بلدان العالم الثالث، هي مشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتأمين الغذاء والكساء والمسكن، أي العمل، لملايين الناس الذين ترميهم مجتمعاتنا في الشوارع كل يوم، غالبًا دون تأهيل مهني، ودون تربية مدنية، ودون تكوين

ثقافي . لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية ليست مطلبًا راهنًا . .» (نفسه : ١٤٢) ، فإن الدعوة إلى الديمقراطية والمشاركة السياسية لا يمكن أن تستقل عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي ، بل هي سببها وغايتها (نفسه : ١٤٣) .

ومهما يكن من الأمر فقد باتت الحريات الأساسية في الثقافة العربية المعاصرة في العقود الأخيرة مقترنة اقترانًا جوهريًا بمسألة حقوق الإنسان وبالشعور الحاد بوطأة الأنظمة السياسية التي تفرض قيودًا صارمة على الحريات السياسية ، وعلى وجه الخصوص حرية الرأي والتعبير بأشكالها كافة . ولقد نوّهت بذلك التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ، وبخاصة تقرير العام ١٩٩٧ الذي يبين صراحة عن خرق الدول العربية لمواد (الميثاق العربي لحقوق الإنسان ، ١٩٩٤) التي تكفل لكل إنسان موجود على أراضي الدولة وخاضع لسلطتها حق التمتع بسائر حقوق الإنسان الأساسية وبالحريات الأساسية كحرية العقيدة والفكر والرأي والحرية الدينية وحرية الاجتماع والتجمع السلمي . . (الميثاق العربي لحقوق الإنسان ؛ وأيضًا : برهان غليون : حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر ، في : حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص ، ص ٣٨٦ وما بعدها) . لذا لم يكن مستغربًا أن يشدد دعاة حقوق الإنسان العرب البارزون على أهمية حقوق الإنسان والحريات الأساسية ، وأن يؤكد منذر عنبتاوي ، الذي كان واحدًا من أبرز الرواد الناشطين في هذا الحقل ، أن ما حدث ويحدث من مصائب وزلازل وهزائم عسكرية وسياسية إنما يرجع «لاستمرار حرمان المواطن العربي من حقوقه وحرياته الأساسية» ، وأنه قد بات من الضروري أن تسهم النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الإنسان العربي ، باعتبار ذلك وجهًا من وجوه توفير الشروط الضرورية لتجدد المشروع الوطني العربي ولتجاوز المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشكو منها المواطن العربي والأقطار العربية (برهان غليون ، حقوق الإنسان في الفكر السياسي العربي المعاصر ،

في : حقوق الإنسان في الفكر العربي ، ص ٣٩٥ - ٣٩٧) .

على هذا النحو بات احترام حقوق الإنسان وكفالة الحريات الأساسية شرطين ضروريين للنهضة العربية . ثمة إجماع على ذلك لدى القوميين والليبراليين والإسلاميين والماركسيين والمستقلين ، وذلك قبالة النظم السياسية العربية التي لا تلتزم دومًا بهذه الحقوق والحريات ، أو أنها على الأقل تأذن ببعضها وتحظر بعضها الآخر . وبالطبع ليس علينا أن نتوقع اتفاقًا لدى هؤلاء جميعًا بشأن حدود هذه الحريات وتلك الحقوق ، أو بمدى إطلاقها ، أو بأشكالها المشخصة . يلهج أولئك وهؤلاء بضرورة حماية وتعزيز الحرية الشخصية وحرية الاعتقاد أو بالحريات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها ، لكن فروقًا - جوهرية أحيانًا - تنجم في تصورات هذا الفريق أو ذاك . فبكل تأكيد ، مثلاً ، لا يتفق الليبرالي والإسلامي في تحديد مجال الحرية الشخصية والأخلاقية برغم ما يمكن أن يتم الاتفاق عليه والقبول به لديهما في مسألة حرية التملك والعمل مثلاً . ويريد الليبرالي والوطني والإسلامي إنفاذًا للحرية ، لكن الماركسي يقدّم الثورة وحسم الصراع مع الرأسمالية وانتصار الاشتراكية قبل تحقيق الحرية الحقيقية . ويأخذ الكثيرون على الليبرالية البورجوازية سطحيتها وتفاهتها وزيفها ، لكنهم أيضًا في جملتهم يشككون في مدى التزام الإسلاميين بحقوق الإنسان وبالحريات لمخالفيهم من المواطنين في حالة صعودهم إلى سلم الحكم برغم ما يقدمه الإسلاميون من تأكيدات و«تطمينات» (راشد الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية) . لا شك في أن المسألة ذات وجوه متباينة وتعقيدات متعددة . لكن الأوضاع التي انتهى إليها العالم العربي والإنسان العربي في مواطنه كلها تفرض فرضًا حتميًا الإيمان بالحرية وبالحريات الأساسية كأحد طرق الخلاص الرئيسة التي لا مناص من التعلق بها لإدراك النهضة من جديد ، أو ما يسميه ناصيف نصار «النهضة العربية الثانية» .

٨. النهضة العربية وتحدي الحرية:

لا يشك أحد من المفكرين العرب اليوم في أن الحرية شرط ضروري وحيوي لحصول نهضة عربية جديدة، وفي أن قدرة العالم العربي على مواجهة مشكلات العولمة ومخاطرها مرهونة بمدى انحسار الاستبداد وبمدى تقدم قضية الحقوق والحريات الأساسية. ليست الحرية هي الشرط الوحيد ولا الشرط الكافي لحصول هذه النهضة، لكنها شرط رئيس لا بد منه. وليس بمجْدٍ أن يثور جدل حقيقي في شأن سلم الأولويات في القيم الضرورية لهذه النهضة: الحرية أم التنمية أم العقلانية أم العدل! فكل هذه القيم ضرورية ولا غنى للنهضة عن أي منها، كما أنها هي أيضًا في جملتها متكاملة مترابطة. بيد أنه لا بد أيضًا من القول إن قضية الحرية لم تعد قضية تحتمل التأجيل، إذ طال أمدها كثيرًا وتفاقمت مضار احتقارها وامتهانها، وبدا بوضوح تام أنها إحدى كبرى العلل وأن من الضروري في المدى المباشر التشديد عليها والإلحاح في تحقيق مطالبها وإنفاذ حقوقها، لقهر أحوال التخلف وللحاجة للتعامل مع العولمة تعاملاً ايجابيًا مبنيًا على فكرة «الجهد الخلاق» لأن «الشعوب العربية موضوعة، بفضل العولمة، على المفترق الكبير: إما طريق الحرية فالجهد الخلاق فالنهضة، وإما طريق التبعية فالعبودية فالقمع والقهر فالتخلف المتزايد!» (ناصيف نصار، النهضة العربية الثانية، في كتاب: النهضة العربية الثانية - تحديات وآفاق، ص ١٤٨ - ١٤٩). وهذا يعني، في الأحوال السائدة في العالم العربي وفي التطورات المستحدثة في العالم، ضرورة التفكير في الحرية وفي الشكل الذي يمكن أن يكون مناسبًا لخصائص المجتمعات العربية ولتطلعاتها الاجتماعية والسياسية والأساسية. يجنح ناصيف نصار - وهو يفكر في القضية - إلى الليبرالية بوصفها نظامًا اجتماعيًا قائمًا على مبدأ الحرية الفردية، لكنه يلاحظ أيضًا أن الليبرالية ليست هي التي اكتشفت الحرية في الوجود الإنساني إذ الفكرة أقدم منها بآماد طويلة - لكن الليبرالية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في

التراثات السابقة للعصور الحديثة . ومن وجه آخر هو يؤكد أن الليبرالية لا تنحصر في الأشكال التي عرفتها في المجتمعات الغربية حتى اليوم ، لا بل إن هذه المجتمعات نفسها تعيد ، بسبب العولمة ، التفكير في تقاليدها الليبرالية . وهذا يعني أن البلدان الأخرى - ومنها العربية بطبيعة الحال - تستطيع أن تبحث عن «الشكل الذي تراه أفضل من غيره لتعزيز الحرية انطلاقًا من موقعها على خريطة الحضارة ، ومن دون إقصاء لتجارب البلدان الغربية من اعتباراتها» (نفسه ، ١٥٠ - ١٥٥) . وفي اعتقاده أنه ينبغي إعادة بناء الليبرالية ، وأن ذلك يستلزم «استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان» يتم فيه الربط بين العقل والعدل والسلطة . وفي هذا الاتجاه يدفع ناصيف نصار الليبرالية الفردانية المتعولمة - إذ تهمل حرية الإرادة لمصلحة حرية القدرة الرأسمالية المنفلتة - ويدعو إلى اعادة بناء فلسفة تقوم على «ليبرالية اجتماعية» يطلق عليها اسم الليبرالية «التكافلية» وهي ليبرالية دعائمها العقل الاجتماعي والعدل الاجتماعي وسلطة سياسية تقيم الأطر والتنظيمات التي تحمي الحرية وتصونها (نفسه ، ١٥٨ - ١٥٩) . وفي اعتقاده أن «معظم المخاوف والحجج التي تستخدم لمنع الشعوب العربية من التحول نحو الليبرالية والانخراط في حضارة الحرية ، تتلاشى مبرراتها عندما تتحول الليبرالية نفسها إلى ليبرالية تكافلية . لأنه انطلاقًا من «الليبرالية التكافلية» وفي فضائها ، يمكن إعادة بناء قضايا الوحدة والتعددية والاستقرار والعمل والثروة الاجتماعية والنظام السياسي والمعرفة والإيمان والتربية ، وما تستلزمه من مؤسسات وتنظيمات ، بطريقة لا تقل مرونة ونجاعة عن الطريقة التي تتبعها الدول الأوربية في انتقالها من أوربا التي نعرفها إلى أوربا الجديدة التي ستعطي العولمة وجهًا جديدًا (نفسه : ١٦٧) . أي أن الحرية العظيمة المنشودة تكمن في منظومة «الليبرالية التكافلية» وليس في «الليبرالية - الجديدة» (باب الحرية- انبثاق الوجود بالفعل : الفصل السادس ، ص٥١- ٦١ ، والفصل العشرون ، ص ٣٠٧-٣٣٢ ، وبخاصة ص ٣١٢-٣١٣) . وظاهر

الأمر أن الجمهرة في الثقافة العربية اليوم ، وفي قضية النهضة ، تذهب في هذا الاتجاه الذي يجمع بين مبدأي الحرية والعدل ويضم إليهما مبدأ التنمية الاجتماعية والاقتصادية ، على تباين في تحديد المبدأ الذي ينبغي أن يتقدم على الآخر . وهذا الاتجاه لا ينبغي له في نهاية المطاف أن يتعارض مع نظام عربي في الحكم الصالح ذي نزعة إنسانية قوامها الحرية والعدل والرحمة والرفاهية والكرامة والنزاهة والخير العام(*) .

(*) «الورقة الخلفية» التي أعدها المؤلف لتقرير الأمم المتحدة الخاص بالتنمية الإنسانية في البلدان العربية ٣ (نحو الحرية ، ٢٠٠٤) بعنوان «الحرية في الثقافة العربية العالمة» ، واستند إليها القسم الخاص بـ(الحرية في الثقافة العربية) من التقرير . وهي منقحة ومزيدة .

المراجع:

- إبراهيم ، زكريا : **مشكلة الحرية** ، ط ٣ ، مكتبة مصر (ب . ت) .
- الترابي ، حسن : **السياسة والحكم** ، دار الساقي ، بيروت - لندن ، ٢٠٠٣ .
- جدعان ، فهمي : **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ، ط ٣ ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٨ .
- الحبابي ، محمد عزيز : **من الحريات إلى التحرر** ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ،١٩٧٢ .
- حوراني ، ألبرت : **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩** ، ترجمة كريم عز قول ، دار النهار للنشر ، بيروت (ب . ت) .
- خدوري ، مجيد : **الاتجاهات السياسية في العالم العربي** ، دار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- الخولي : يمنى طريف : **الحرية الإنسانية والعلم** ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .
- خيرالدين (التونسي) : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، ط ١ ، تونس المحمية ، مطبعة الدولة ، ١٢٨٤ هـ (وأيضًا : طبعة الدار التونسية بتحقيق المنصف الشنوفي ، ١٩٧٢) .
- الرزاز ، منيف : **الأعمال الفكرية الكاملة** ، دار المتوسط - مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية ، ط ١ ، ١٩٨٥ .
- روزنتال ، فرانز : **مفهوم الحرية في الإسلام** ، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- زريق ، قسطنطين : **في معركة الحضارة** ، ط ٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨١ .
- زكريا ، فؤاد : **آفاق الفلسفة** ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي - دار التنوير للطباعة والنشر ، الدار البيضاء - بيروت ، ١٩٨٨ .

- سلامة ، يوسف : **إشكالية الحرية وحقوق الإنسان في الفكر العربي الاسلامي الحديث** ، (منشور في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي- دراسات في النصوص ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢) .
- السيد ، أحمد لطفي : **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع** ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- السيد ، رضوان : **مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر** (في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢) .
- صعب ، حسن : **إسلام الحرية لا إسلام العبودية** ، دار العلم للملايين ، بيروت ،١٩٧٥
* **الإسلام والإنسان** ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الطهطاوي ، رفاعة : **تخليص الأبريز في تلخيص باريز** ، ط ٢ ، القاهرة ١٨٤م (وأيضًا : **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣) .
* **المرشد الأمين للبنات والبنين** ، القاهرة ، ١٨٧٢ (وأيضًا **الأعمال الكاملة**) .
- عبد الدايم ، عبد الله : **الأعمال القومية ١٩٥٧-١٩٦٥** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٢ .
- عبد اللطيف ، كمال : **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر** ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٢ .
- العروي ، عبد الله : **مفهوم الحرية** ، ط٥ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٣ .
- العظم ، صادق جلال : **نقد الفكر الديني** ، ط٣ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢ .

- العوا ، محمد سليم : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، طبعة دار الشروق الأولى ، القاهرة ١٩٨٩ .
- غليون ، برهان : **حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر (في كتاب : حقوق الإنسان في الفكر العربي – دراسات في النصوص** ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢)
* **الديمقراطية العربية – جذور الأزمة وآفاق النمو (في كتاب** : برهان غليون ، عزمي بشارة ، جورج جقمان ، سعيد زيدان ، موسى البديري : **حول الخيار الديمقراطي** – دراسات نقدية ، ط١ ، بيروت ١٩٩٤) .
- الغنوشي ، راشد : **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٣ .
- الفارابي ، أبو نصر : **السياسة المدنيّة – الملقب بمبادئ الموجودات** ، تحقيق فوزي متري نجار ، ط ٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٤ .
* **آراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٣ .
- الفاسي ، علال : **مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها** ، الدار البيضاء ، مكتبة الوحدة العربية ، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣ م .
* الحرية ، مطبعة الرسالة ، الرباط ، ١٩٧٧ .
- القرضاوي ، يوسف : **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا – حتمية الحل الإسلامي** ، ط٣ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٧٧ .
* **الخصائص العامة للإسلام** ، دار غريب للطباعة ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- قرني ، عزت : **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة** ، عالم المعرفة (٣٠) ، الكويت ، ١٩٨٠ .
* **تأسيس الحرية – مقدمة إلى أصوليات الإنسان** ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠١ .
* **طبيعة الحرية** ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

- الكواكبي ، عبد الرحمن : **طبائع الاستبداد** (في : **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٧٠) .
- كوثراني ، وجيه : **من التنظيمات إلى الدستور - حقوق الإنسان في نصوص كتاب النهضة** (في كتاب : **حقوق الإنسان في الفكر العربي - دراسات في النصوص** ، تحرير سلمى الخضراء الجيوسي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٢)
- الناصري ، أحمد بن خالد : **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٥٦ .
- نسيبة ، سري : **الحرية بين الحد والمطلق** ، دار الساقي ، بيروت - لندن ، ١٩٩٥ .
- نصار ، ناصيف : - **النهضة العربية الثانية وتحدي الحرية** (في كتاب : **النهضة العربية الثانية** ، تحرير وتقديم غسان عبد الخالق ، مؤسسة عبد الحميد شومان _ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، عمان - بيروت ٢٠٠٠) .

* باب الحرية : **انبثاق الوجود بالفعل** ، دار الطليعة ، بيروت ، ٢٠٠٣ .

الباب الثاني

في القيـــم



في العدالة

والشورى والديمقراطية



(١)

في تحديده للأسس التي بها تصلح الدنيا وتنتظم أحوالها يقف الماوردي (القرن ٥هـ/١١م) - وهو أكبر المنظرين السياسيين في الإسلام الكلاسيكي - على ست أحوال أو قواعد هي :

الدين المتبع ، والسلطان القاهر ، والعدل الشامل ، والأمن العام ، والخصب الدائم ، والأمل الفسيح (تسهيل النظر : ١٣٣) .

وقد جرى مفكرو الإسلام بعد الماردي على التعلق بهذه القواعد وتقديمها على الدوام عند التعريف بما يسمى بـ(السياسة الشرعية) . بيد أن قاعدتين من هذه القواعد الست هما اللتان خصّهما هؤلاء المفكرون بأكبر العناية وأعظم الاهتمام : السلطان القاهر ، والعدل الشامل . وحين أراد ابن تيمية (ق٨هـ/١٤م) - وهو قمة ما وصل إليه التنظير الخاص بالسياسة الشرعية حتى عصر ابن خلدون - استجماع أصول هذه السياسية ، وجد غايته في القرآن نفسه حيث يتكشف الأمر الإلهي في أصل نظري رئيس هو العدل (٤ :٥٨) ، وفي مبدأين فرعيين عمليين هما الطاعة (٤ :٥٩) ، والمشاورة أو الشورى ، (٣ :١٥٩ ؛ ٤٢ :٣٨) . أما ابن خلدون نفسه (ق٩هـ/١٥م) فقد خص العدالة بدور حاسم ؛ إذ صرح بأن «الظلم مؤذن بفساد العمران» المقدمة ١ :٣٤٨) ، وكان في ذلك تابعًا لتقليد قديم عبر عنه ، بعد الماوردي ، الطرطوشي (ق٦هـ/١٢م) الذي قرر أن في رعاية العدل «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء كانت نبوية أم صلاحية» (سراج الملوك : ١٦٩) ،

وسلم به الغزالي (ق٦هـ/١٢م) في كتاب غير ثابت النسبة إليه -إذ جعل السلطان ظل الله في أرضه وقرن عمارة الدنيا وأمن الرعية بعدله موافقة لحديث نبوي يقول إن «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» (التبر المسبوك : ١٧٢-١٧٣) ، وتمثله ابن الحداد (ق٧هـ/١٣م) الذي حدد الرئاسة بأنها قبل كل شيء «العدل في السياسة» ، أو إقامة العدل لتعمر البلاد ويأمن العباد ويصلح الفساد (الجوهر النفيس : ٦١) . وبشكل عام ثمة اتفاق عند مفكري الإسلام الكلاسيكي حتى ابن خلدون على التسليم بسياستين : سياسة الدين وسياسة الدنيا . أما سياسة الدين فتهدف إلى «قضاء الفرض» ، أي «أدب الشريعة» ، وأما سياسة الدنيا فتهدف إلى عمارة الأرض . وكلتاهما ترجع إلى العدل الذي هو «ميزان الله في الأرض» ، وبه سلامة السلطان . ومع أن العدل قد جاء حينًا بالمعنى الأرسطي ، أي بمعنى الفضيلة التي هي وسط بين رذيلتين ، أي الاعتدال ، وحينًا بمعنى الاستقامة والاستواء والنزاهة -وهو المعنى الذي يأخذ به الفقهاء - إلا أن أكثر المعاني تمثلاً له معنيان أحدهما شرعي والآخر سياسي . أما الشرعي فهو الذي نبه إليه القرآن إذ جعله مكافئًا لرفع الظلم عن الرعية ، وبوجه أكثر تحديدًا ، مكافئًا لتأدية الأمانات إلى أهلها : ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ (٤: ٥٨) ، أي أن تعطوا كل ذي حق حقه وفقًا لأحكام الشرع . وأما الثاني فهو ما يرمز إليه بسياسة المصلحة ، وهي السياسة التي تقيم الألفة بين الناس ، وتهدف إلى تعمير البلاد وتنمية الأموال ، ورفع الجور والعدوان عن العباد . ويميز الماوردي بين نوعين من العدل : عدل الإنسان في نفسه ، وذلك بحملها على المصالح وكفها عن القبائح والوقوف عند أعدل الأمرين من تجاوز وسرف أو تقصير ، وهو التوسط بين الرذائل ، وعدل الإنسان في غيره وذلك باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط بالقوة والجور ، وابتغاء الحق والتوسط في الأمور «لأن العدل مأخوذ من الاعتدال ، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل» ، «ولست تجد فسادًا إلا وسبب نتيجته الخروج فيه من حال العدل إلى ما ليس

بعدل من حالتي الزيادة والنقصان» (أدب الدنيا والدين : ١٤٠-١٤٢) . وثمة خلاف بين مفكري الإسلام عند هذه القسمة الخطيرة التي تقيم تمييزًا قاطعًا بين سياسة شرعية ، وبين سياسة دنيوية . فبينما يذهب فريق إلى أن كل الأحكام ترجع إلى الشريعة ، وأنه لا وجود لـ«السياسة» خارج أحكام الشريعة وما لا يلتزم أحكام الشريعة فهو فاسد ، يذهب فريق آخر إلى أن تطور السلطة في المجتمع الإسلامي وتحولها إلى سلطة قائمة على القوة والتغلب قد أصبحا أمرًا واقعًا ترتب عليه من وجه اليأس من أن تلتزم السلطة الدنيوية التزامًا تامًا بأحكام الشريعة ، ومن وجه آخر قبولُ فكرة سلطة دنيوية قائمة على العدل ، أي على المصلحة . وقد عبر ابن عقيل الحنبلي (ق٦هـ/١٢م) عن سياسة المصلحة هذه وحدد علاقتها بالشرع بالقول : «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي» ، ذلك «أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط -وهو العدل- الذي قامت به الأرض والسموات ، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه» (ابن قيم الجوزية : الطرق الحكمية : ١٥-١٦) . ويؤكد الماوردي أن «السياسة العادلة» تتوخى قبل كل شيء «حراسة الرعية» التي هي أمانات الله لدى السلطان ، استودعه حفظها واسترعاه القيام بها بسلطانه . وهو يرد هذه الحقوق التي تقيم مصالح الناس وتوصلهم إلى العدل والتناصف إلى جملة أمور أبرزها : تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين آمنين ، كف أذى الأيدي الغالبة عنهم ، استعمال العدل والنصفة معهم ، فصل الخصام بين المتنازعين منهم ، حملهم على أحكام الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم ، أمن سبلهم ومسالكهم ، القيام بمصالحهم في حفظ قناطرهم ومياههم ، تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة (تسهيل النظر : ٢١٤) . فإذا قام السلطان بهذه الحقوق في الرعية انتظم صلاح المملكة وخلصت طاعة الرعية ، فإن النفع بصلاح أحوال الرعية

عائد إلى السلطان والضرر متعد إليه ولن توجد استقامة مُلك فسدت فيه أحوال الرعايا (نفسه : ٢١٤) . لكن العدل ليس مبدأ مطلقًا فإن بعض طوارئ الحياة الاجتماعية والسياسية يمكن أن تلغيه وتجعله غير ذي قيمة . وثمة مبدأ آخر يعلو عليه ، هو مبدأ وحدة الأمة أو الجماعة . هكذا نجد أنه إذا ما تعرضت هذه الوحدة للخطر ، بنشوء حالة انشقاق أو خروج أو هرج أو ثورة أو عصيان ، فإن السلطان الجائر لا يعود سلطانًا غير شرعي إذا ما رد الأمور إلى نصابها وجنب الأمة خطر شق العصا والانقسام وأعاد إلى الجماعة وحدتها . لكن يظل من واجب أهل التقى والورع أن يجيبوا إلى هذا السلطان العدل والإنصاف وأن يستذكروا في حضرته كل ما يمكن أن يرقق قلبه ويقربه إلى العدل .

وللعدل إذن ثمرتان أساسيتان : عمارة البلاد ، والطاعة . والطاعة هي الفضيلة السياسية المركزية التي هي حق للسلطان على رعيته . والحقيقة أن طاعة أولي الأمر ، أي السلطان ، هي أمر يجد ما يسوغه في النصوص القرآنية والدينية الإسلامية نفسها . وقد رأينا أن الآية القرآنية التي يرجع إليها ابن تيمية تقرن الحكم العادل بالطاعة ، فإن من واجب الفرد والمجتمع أن يطيعا «أولي الأمر» . والمقصود بـ(أولي الأمر) هم على وجه التحديد «أمراء المسلمين» -وابن تيمية يجعل معهم العلماء- وطاعتهم واجبة ، وذلك من أجل أن تظل الأمور منتظمة والدولة مستمرة الوجود والجماعة متماسكة موحدة وطيدة الأركان ، والأمة واحدة قادرة على مجابهة المخاطر الخارجية . وفي شأن هذه المسألة الدقيقة ، مسألة طاعة الدولة وأولي الأمر ، انقسم أهل الإسلام إلى ثلاث فئات : فئة اختارت الاتباع والانقياد والطاعة لأولي الأمر ، البر منهم والفاجر ، وسوت بين الطاعة لهم وبين الطاعة لله وللرسول ؛ وفئة اختارت اعتزال السلطان الجائر والسكوت عنه والبعد عنه ؛ وفئة اختارت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكانت السمة الغالبة على علاقتها بالدولة وبالسلطان «الصراع» بدرجات تتفاوت بين الوعظ وبين النقد وبين الثورة

الصريحة . وبالإضافة إلى هذه الفئات جميعًا وجدت فئة رأت أن وجود السلطان نفسه أو الدولة نفسها ليس أمرًا واجبًا أو ضروريًا إذا ما تواطأت الجماعة على العدل والتناصف ، لأن أصل السلطة نفسها ومبدأ الأمانة بالذات هو إقامة العدل في المجتمع لا أي شيء آخر . بيد أن النظرة الأغلبية هي أنه لا مفر من السلطة لأن الطبيعة العدوانية للبشر تلزم بوجود هذا الوازع السلطاني لإقامة نظام العدل والخير وجعل الحياة المدنية أو الاجتماعية أمرًا ممكنًا . وفي إطار هذه النظرة تكتسب الدولة والسلطان أهمية قصوى ويكتسب مفهوم الطاعة دلالته المطلقة .

من الواضح أن مسوغ الطاعة لأولي الأمر ، أي للدولة ، هو الحفاظ على الدولة قوية وعلى الجماعة موحدة لكي تقوم «السياسة العادلة» بين الناس على أساس من الاستمرار والثبات والاستقرار والأمن . ولقد حثت النصوص الدينية أولي الأمر -على توخي العدالة والرحمة والخير العام . لكن الواقع التاريخي لا يوافق مطالب النصوص المثالية ، وكل القرائن تشير إلى أن الجور ظل منتشرًا انتشارًا واسعًا في المجتمعات الإسلامية وعبر العصور- وبإزاء هذا الواقع تمثل الاتجاه الأغلبي في عالم الإسلام السني موقف الرضى والطاعة للدولة وللسلطان . ولقد كرر الفقهاء وأعادوا القول إن «جور دهر خير من هرج يوم» وأن جور الإمام لا ينقض شرعيته ولا يسوغ حالة العصيان و«شق عصا الجماعة» ، وأن «تغيير المنكر» باليد أمر غير جائز . لذا قبل هؤلاء الفقهاء إمامة الإمام الجائر ودعوا إلى طاعته لما له من دور جوهري في «حراسة الدين والدنيا والذب عنهما» ، ونقلوا في تثبيت سلطانه في جميع الأقوال أن النبي نفسه قال : «الإمام الجائر خير من الفتنة» ، فاعتبروا طاعة الرعية له فرضًا ومناصرته حكمًا ، لكنهم تعلقوا ، نظريًا وقولاً ، بأنه لا تجوز طاعته في ما فيه معصية للخالق : «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» . غير أن ذلك لم يكن ، في الغالب الأعم ، إلا تقريرًا مثاليًا الهدف منه الحرص الصوري على احترام النص الديني وصونه من التعدي . ولكي يخففوا من شرور الدولة والسلطان

القاهر آثروا حث السلطان على التحلي بالمثل الرفيعة التي توسعت في عرضها بالأمثلة والأقوال والحكم كتب (مرايا الملوك والأمراء) ، ووصايا أفلاطون وأرسطو وأردشير بن بابك وبرزجمهر ، من الرسالة الدينية ومن مقاصد الشريعة الأصلية ، كما أبرزوا ، إلى جانب مبدأ العدل ، مبدأ آخر حثوا السلطان على التمسك به قصدًا إلى تحقيق المصلحة والعدل والسياسة المؤزرة . وكان ذلك هو مبدأ الشورى أو المشاورة .

إن إقرار مبدأ الطاعة لأولي الأمر ، أو الملوك ، قد ترتب عليه تفرد هؤلاء بآرائهم وإمضاؤها بعزائمهم ورغباتهم وأهوائهم ، حتى أصبح ذلك سمة من سمات المُلك والملوك في الإسلام ، وأصبحت السلطة السياسية سلطة فردية . لا شك في أن النصوص الدينية الإسلامية لم تنشغل كثيرًا بمسألة «نظام الحكم» ، وأن قصارى ما ذهبت إليه إقرار مبدأ العدل بإطلاق . لكن الحقيقة أيضًا هي أن النصوص كانت صريحة جدًا في الإعلاء من شأن مبدأ سياسي جوهري هو ما أطلق عليه اسم «الشورى» . فقد نصت آية قرآنية على ما يلي : ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (٤٢ : ٣٦ : ٣٧ : ٣٨) ، وأمرت أخرى النبي : ﴿وشاورهم في الأمر﴾ (٣ : ١٥٩) ، وهذا الأمر ينسحب على أولي الأمر أيضًا . وقد كان ممكنًا أن تكون هاتان الآيتان المبدأ الأول لنظام حكم صريح يقوم على المشاركة بين أولي الأمر الحاكمين من جهة ، وبين المؤمنين أهل المشورة من جهة ثانية . لكن الذي حدث هو أن «فقهاء أولي الأمر» قد قدموا آية النساء (٤ : ٥٩) على آيتي الشورى ، وهذه الآية تخاطب المؤمنين بالقول : ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ ، فخصوا الملوك بطاعة تعدل الطاعة لله وللرسول ، بعيدًا عن مبدأ الشورى الذي نصت عليه الآيات الأخرى . وقد فهمت جمهرة الفقهاء والعلماء أن «عقد البيعة» للإمام يعني الطاعة المطلقة وأن الشورى لا تتعدى تقديم «النصح» من جانب الرعية أو الاستشارة وطلب المشورة من جانب الإمام أو السلطان . ومع أن الطبري يذهب إلى أن الأمر بالطاعة هو «فيما كان لله فيه طاعة وللمسلمين

مصلحة» (تفسير ٥ : ٨٩) ، إلا أن الواقع كان يجري على الرضى والقبول ، وعلى توخي الحرص على عدم زعزعة أحكام السلطان ، وعلى تعزيز الاعتقاد بأن حكم أهل الشورى «الجماعي» يمكن أن يجزئ ماهية الإمامة ويجرد الإمام من السلطة التي منحها إياه النص القرآني نفسه . لذا اتجهت آراؤهم في المسألة إلى حث السلطان على طلب النصيحة التي يتم بها فعل الصلاح أو تجنب الهفوات ، والزلل ، غير مجاوزين ذلك إلى فرض الرأي على ولي الأمر اعتصامًا بـ«جماعة المسلمين» وصونًا لوحدة الأمة ، وربما عجزًا .

وثار سؤال جوهري : من أهم أهل الشورى؟ وهل حكمهم ملزم للإمام أم غير ملزم؟ واقترن بهذا السؤال آخر : من هم أولو الأمر هؤلاء الذين أمرت النصوص بطاعتهم؟ تتجه الإجابة العامة السائرة إلى أن أهل الشورى هم أولئك الذين أسماهم المصطلح التقليدي القديم «أهل العقد والحل» (الأحكام السلطانية : ٦) . وقد اختلف القدامى في تحديدهم اختلافًا واسعًا . فذهب فريق إلى أن المقصود بهم «أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس» . ورأى فريق آخر أنهم رؤساء الأجناد (قادة الجيوش) وزعماء القبائل ورؤوس العشائر ، وأصحاب المهن ، والعلماء المجتهدون ، وأرباب الكفايات . وحصرهم فريق ثالث في أهل العلم والفتيا والاجتهاد ، أي الفقهاء . أما ابن تيمية فقد أثار مسألة تحديد «أولي الأمر» ، ذاهبًا إلى أنهم «الأمراء والعلماء» ، مقيمًا بذلك ثنائية عميقة في بنيان السلطة ، «السلطة السياسية والسلطة الدينية» . ومع أنه صريح في أنه «لا غنى لولي الأمر عن المشاورة» (السياسة الشرعية : ١٣٣) ، إلا أنه من وجه آخر ، وفي صدد شرط الولاية العامة ، أي الإمامة أو الخلافة ، رأى أن المعول عليه في اختيار من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى اتفاق السواد الأعظم من الأمة . وقبل ابن تيمية رأى الغزالي أن الكثرة هي مناطق الترجيح عند اختيار الإمام ، يقول : «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (الرد على الباطنية : ٦٢-٦٣) ، وأيضًا : «والكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والإجماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (نفسه) .

وقبل الغزالي أقر الماوردي مبدأ الأغلبية حيث ربط صحة الاختيار بقول الأكثرين من أهل المسجد . لكن ابن تيمية هو الذي تنبه بشكل خاص إلى عنصر خطير في عملية «الاختيار الشوري» ، هو عنصر «أهل الشوكة» الذين من دونهم يتعذر على أي أحد أن يصير إمامًا . وقد خص ابن خلدون هذا المفهوم -الذي يسميه هو بالعصبية- بأهمية قاطعة حاسمة . وربط به مفهومي (أهل العقد والحل) و(الشورى) ، حيث يقول إن «حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه ، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه (. .) . وربما يظن بعض الناس أن الحق فيما وراء ذلك ، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة (عن) الشورى مرجوح ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : «العلماء ورثة الأنبياء» ، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه (بعض الناس) . وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدًا عن السياسة ، فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئًا من ذلك ، لأن الشورى والحل والعقد ، إنما تكون لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك . وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئًا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره ، فأي مدخل له في الشورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟ اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة . وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها» (ابن خلدون : المقدمة ١ : ٢٧٨-٢٧٩) . والحقيقة أن نظرية ابن خلدون هذه تمثل «فصل المقال» في المسألة وفقًا لتجربة العمران الإسلامي التاريخية . وبإمكاني أن أكثف جملة وجوه هذه التجربة ، في الموضوع الذي يهمنا هنا ، بالقول إن العدل هو المبدأ المركزي الذي تدور عليه فكرة السياسة الشرعية والسياسة الصلاحية للدولة . وحتى يثمر العدل عمرانًا طيبًا لا بد أن تنصاع الرعية ، وهي العبارة التي دأب على استحضارها وتكرارها الكتاب السياسيون المسلمون منذ الماوردي .

ومهما يكن من أمر فإن العدالة التي يشير إليها الطهطاوي في الشرح

السابق هي العدالة القانونية التي تهدف إلى رفع الظلم بين الناس في سائر الحقوق . وهذه العدالة مقترنة اقترانًا وشيجًا بسائر أشكال الحرية -الحرية المدنية أو حقوق الناس ، والحرية السياسية ، والحرية الطبيعية ، والحرية الدينية ، والحرية السلوكية- وهي حريات ينبغي أن تكفيها على وجه «التسوية» دولة القوانين ، وبذلك يصبح ثالوث النهضة عند الطهطاوي قائمًا على الحرية والمساواة والعدل . ويحرص الطهطاوي في (مناهج الألباب المصرية) على أن يجد لهذه المفاهيم ما يقابلها ويعززها ويضفي عليها المشروعية الدينية في التقليد الديني الإسلامي (مناهج : ٦٦-٧٨) .

ولا يختلف خير الدين كثيرًا عن الطهطاوي فهو يريد أن يقيس على المثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية التي يكمن فيها بالتحديد سر التمدن الغربي وحسن السياسة عند الأوروبيين ، مما ترتب عليه توسيع دوائر العلوم والعرفان ، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات . وهو يختزل كل المسألة في القول إن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي : أسس التقدم : ص١٣٢ وما بعدها) . ولتعزيز الأخذ بهذا المبدأ يستدعي خير الدين أحاديث للرسول وأقوالاً لابن خلدون ترسخ الاعتقاد بأن العدل على وجه الخصوص أصل التقدم العمراني وصلاح السياسة . وهو يؤكد بأن السياسة المعقولة العادلة المفضية إلى حسن انقياد الرعية وطاعتهم لا ينبغي لها أن تقوم على الاستبداد والظلم ، وإنما على «مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعى فيها حال المملكة» (خير الدين : أقوم المسالك : ١٣) ، فإن «اجتماع الآراء إلى مواقع الصواب أقرب» (نفسه : ١٦) . ذلك «أن للاستبداد عواقب وخيمة» وأن «العمل بالرأي الواحد مذموم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف» ، وأنه «لا يسوغ أبدًا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها

وشقاؤها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً وأوسعهم علمًا» . ويرى خير الدين أن الأمة الإسلامية ارتقت ارتقاءً عظيمًا في وقت نفوذ أحكام الشريعة فيها وحين كانت أصول العدل والشورى محترمة فيها : فبسبب هذه الأصول نما العمران نموًا عظيمًا ، وازدادت ثروة الأمة وغناها ، ونمت القوة العسكرية والفتوح الكبرى (أقوم المسالك ٢٢) . فواجب أمراء الإسلام ووزرائه وعلماء الشريعة «الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة ، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم» . وليس لأحد أن يزعم أن التنظيمات القائمة على هذه الأصول -الحرية والعدل والشورى- لا تناسب أحوال الأمة الإسلامية أو أنها مضادة للشريعة الإسلامية فإن هذه الشريعة قد انبنت على مبدأ المصلحة) في سياسة الأمة ، وعلى شجب الظلم والاستبداد وعلى أصل جوهري عبر عنه ابن القيم حيث رأى أن «أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه» (نفسه : ٤٢-٤٣) .

تابع ابن أبي الضياف الحملة على الاستبداد إذ اعتبر «الملك المطلق» معارضًا للشرع وللعقل معًا ، وأعاد إلى الأذهان كلمة ابن خلدون «أن الظلم مؤذن بفساد العمران» مؤكدًا أن هذا الصنف من المُلك أغلبه جور ، وأن «جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» (إتحاف أهل الزمان : ٢ :٢٧) . وقد ترتب على هذا عنده أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة ، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها مُلك . ونظر ابن أبي الضياف في أصناف المُلك - أي الحكم - فردها إلى ثلاثة : الملك المطلق - وقد نبذه كما مر - والملك الجمهوري ، وهو قائم على اختيار الناس رجلاً يقدمونه باختيارهم لإدارة سياستهم ومصالحهم لمدة محدودة وفقاً لما يتفق عليه أهل الرأي والمشورة ، والملك المقيد بقانون ، وهو ملك دائر بين العقل وبين الشرع وصاحبه يتصرف بقانون لا يتجاوزه لا يلتزم به عند

البيعة . وهذا الحكم ، عند أبي الضياف ، مؤسس على العدل والحرية والمصلحة ، وهو نظير لما عند المسلمين ، وإليه يميل ، إذ إن قواعد الملة الإسلامية ، وإن كانت تقوم على الشورى ، لا تقتضي الملك الجمهوري ، لأن هذه القواعد تلتزم فكرة وجوب «منصب الإمام» ، والملك الجمهوري يستند إلى فكرة جواز هذا المنصب فحسب ، وأنه ينبني على ذلك وجوب إنفاذ الأحكام الشرعية المعروفة في كتب الدين . وليس العدل السياسي وحده هو المقصود هنا وإنما العدل القانوني أيضاً ، إذ لا يجوز للملوك في مشاريعهم العمرانية التي تحتاج إلى أموال ، أن تمتد أيديهم إلى أموال الرعية بغير حساب أو قيد وإنما ينبغي أن يأخذوا الأموال بالعدل ، لكن مبدأ العدل في العالم السياسي هو الذي يهم ابن أبي الضياف بالدرجة القصوى . وهو يهتم بشكل خاص بآليات تحقيق العدل في الملك المقيد وبما يسمى على وجه التحديد بـ«مجلس الشورى» الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس . وفي رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي «لأنه وسيلة إلى جمع الكلمة وعدم الافتراق في الأمة والمحبة بين الراعي والرعية وصون الدماء والأموال ، ويحصل به من الخير والنفع ما كان يحصل في صدر الإسلام من خوف تغيير المنكر» . صحيح أن بعض المسلمين لا يستحسن نظام الملك المقيد بقانون ويراه بدعة في الإسلام وتشبهًا بغير أهل الملة الإسلامية ، لكن من البدع ما هو واجب ، وليس يجوز حرمان المؤمنين من خير هذا النظام ونفعه (١ : ٧١) .

بيد أن أعظم المفكرين المناهضين للاستبداد والحكم المطلق كان من غير شك السوري عبدالرحمن الكواكبي (١٩٠٢) الذي تشبع هو أيضًا بالفكر الغربي الحديث واستلهم على وجه الخصوص عمل الإيطالي فيتوريو الفيري V. Alvieri (١٨٠٣) . لا شك أن أفكار جمال الدين الأفغاني تمثل نقطة قوية في تاريخ هذه المسألة ، لكن جمال الدين كان رجلاً نشطًا أو «ثوريًا» ولم يكن مفكرًا تأمليًا على شاكلة الكواكبي ، والأفكار العملية التي عبر عنها تصب في النضال الثوري ومكافحة الحكم المطلق الاستبدادي أكثر مما تعالج مفهوم

العدالة . وحتى عند الكواكبي ليس يجدر بنا أن نتوقع تحليلات نظرية ثاقبة لهذا المفهوم . لأن جل اهتمامه كان منصبًا على تشريح جثة الاستبداد وبيان علاقة هذا المرض الخبيث بتقهقر الأمة وبإعاقة التمدن من جهة ، وعلى الدعوة إلى الحرية والعدل والمساواة التي لم تكن إلا مثل الثورة الفرنسية نفسها . ومع ذلك فإنه كان للكواكبي فضل التنبيه على أن القرآن نفسه مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي -أي المساواة- وذلك فضلاً عن أنه ينطوي صراحة على ضرورة ما يقابل في أيامنا هذه «مجالس الشورى العمومية» ، وعلى توجيه الأمة بحسب «أصول الإدارة الديمقراطية» (طبائع الاستبداد : ٣٤٦-٣٤٧) . ولم يبتعد عبدالحميد الزهراوي (١٩١٦) كثيرًا عن الكواكبي ، إذ جعل الاستبداد العدو الأكبر للتمدن مؤكدًا أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية . أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من الفلسفة الديمقراطية هي فكرة «الروح العمومية» التي يكمن فيها الاتحاد والقوة ، وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبون جميع الناس ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (كتابي : أسس التقدم : ٣٢٤) . أما ممثلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بواسطة الانتخابات «أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية . وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق رغائب الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة (نفسه : ٣٢٥) .

لقد كان الطهطاوي وخير الدين والكواكبي والزهراوي -ويمكن أن نضيف إليهم أسماء عديدة أخرى -ممثلين لرؤية خاصة في مسألة النهضة وعلاقتها بقيم المدنية الغربية ، هي أن هذه القيم متجذرة في التراث الإسلامي وأن تمثلها أمر لا مفر منه من أجل تحقيق التمدن . وتشير كل القرائن إلى أن قيم المدنية الغربية هي التي ينبغي أن نربط ساعتنا عليها ، برغم أنه قد يكون

للمدنية الإسلامية قصب السبق في هذا المجال . لكن ذلك لم يكن ليرضي أولئك الذين استقر المصطلح على تسميتهم بالسلفيين أو الاتباعيين بأطيافهم المختلفة . فإن هؤلاء أرادوا أن تكون المرجعية للبؤرة المركزية الإسلامية لا للبؤرة المركزية الأوروبية . لكن وعيهم بوقائع العصر وبانتشار المثل والقيم الغربية في المجتمعات الإسلامية بقوة ألزمهم باعتبار هذه المثل والقيم وبضرورة ربطها بقيم الإسلام نفسه على هذا النحو أو ذاك . ومنذ منتصف القرن الحالي على وجه التحديد تحتل أفكار العدالة والحرية والشورى وصنوها الغربي - الديموقراطية - مكانة مركزية في أفكار وتأملات مفكري الإسلام المعاصر الذي اتجه في العقود الأخيرة إلى الحراك السياسي دون أن يغفل عن النظر الأخلاقي والتفكير الاجتماعي .

كان مفهوم «العدالة الاجتماعية» أبرز المفاهيم التي أثارها الفكر الاجتماعي السياسي الإسلامي المعاصر . وكان رائد توجيه الفكر إلى هذا الموضوع هو سيد قطب . ولعل ذلك يرجع إلى عاملين : الأول يتمثل في تفاقم أحوال الفقر وسوء توزيع الثروة في المجتمعات الإسلامية ، والثاني الضغط السياسي الذي مارسته الحركات الاجتماعية السياسية «الجماعية» في مطالع الخمسينات من هذا القرن . غير أن الكتاب المشهور الذي وضعه سيد قطب لمعالجة هذا الموضوع ، وهو كتاب (العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ١٩٥٤) ، لم يقدم إلا وصفًا عامًا للمفهوم ومبادئ عامة تحكمه مثل القول إن المقصود «عدالة إنسانية شاملة لا عدالة اقتصادية محدودة» وإن هذه العدالة تعني «التكافل العام بين الأفراد والجماعات» ، والمساواة «الإنسانية» بين الأفراد وإتاحة «الفرص المتساوية للجميع» ، لا «المساواة في الأجور» (العدالة الاجتماعية : ٢٨ وما بعدها) . ومع ذلك فإن المشروع لم يخل من بعض الشروح التي تحكمها ثلاثة عناصر : إقرار الملكية الفردية والحرية الفردية بقيود ، عدالة الجهد والجزاء ، التكافل الاجتماعي . ويرتبط بهذه المبادئ جملة من التشريعات الاقتصادية والاجتماعية جلها منحدر من التراث الفقهي

الإسلامي ، وبعضها يعكس اجتهادات حديثة في أمور عامة مستحدثة كتأميم الموارد العامة (الماء والكهرباء والوقود) أو منع الفقر المدقع أو إلغاء المؤسسات الربوية وإقامة الاقتصاد على أسس تعاونية ، أو حظر القمار والبغاء والمخدرات وغير ذلك ، مما يرى سيد قطب أنه يعتمد مبدأ المصلحة العامة . وقد تابع هذه الأفكار مفكرون إسلاميون كان أبرزهم المفكر السوري مصطفى السباعي ، الذي وسم كتابه الرئيس الذي لا يخرج في جملته عن كتاب سيد قطب بـ (اشتراكية الإسلام ، ١٩٥٩) . وقد جاء هذا الكتاب في ذروة المد الاشتراكي في المنطقة العربية ليقدم تسويغًا لاشتراكية خاصة بالإسلام أرادها متميزة عن الاشتراكيات «المادية» .

والحقيقة أن توجه الفكر الإسلامي المعاصر إلى مسألة العدالة الاجتماعية والاقتصادية -وهو التوجه الذي جاء ، كما مر ، رد فعل للانتشار الأيديولوجي للحركات «الجماعية» -الاشتراكية والشيوعية- قد أثار مرة واحدة مشكلة النظام السياسي نفسه ، إذ بات من الضروري التساؤل عن طبيعة النظام الذي ينبغي الأخذ به من أجل تحقيق «العدالة الاجتماعية» والحياة الأفضل في المجتمع . ومنذ البداية ، أي منذ مطلع الخمسينات هذه المرة ، نجم تقابل جذري بين مجموعة من الثنائيات المتناقضة : الشريعة الإسلامية - القانون الوضعي ، العدالة الاجتماعية - الاشتراكية ، الإسلام - الرأسمالية ، الخلافة - الديموقراطية ، الشورى- الديموقراطية . . الخ . وقد افترض أن المطلوب من أطراف هذه الثنائيات أن تحل مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث وعلى رأسها مشاكل الحرية والعدالة والمساواة والتنمية والتطوير . لكن مسألة طبيعة النظام السياسي هي التي استأثرت بالاهتمام الأكبر . وفي قلب هذه المسألة كانت «الديموقراطية» الغربية تلقي بتحدياتها الكبرى وتجد آذانًا صاغية لدى التيارات الجديدة الليبرالية والعلمانية والاشتراكية ، فضلاً عن الأوساط الإسلامية المستنيرة نفسها . وهكذا أعلى مفكر إسلامي ليبرالي هو عباس محمود العقاد من شأن الديموقراطية وقرر

صراحة أن السيادة الأصلية هي لله ، لكن السيادة السياسية والعملية هي للشعب الذي يملك حق انتخاب المشرعين والحكومات -أي أهل (العقد والحل)- مثلما يملك حق خلعهم وإقالتهم ، وما السيادة إلا عقد بين الراعي والرعية يوجب على الراعي الامتثال لرغبة العامة (الديموقراطية في الإسلام : ٦٠ وما بعدها) . واتفق معه في ذلك المفكر المغربي علال الفاسي الذي يمكن وصف مذهبه في المسألة بأنه «ديموقراطية معدلة» أو «مقيدة» ، حيث ألزم سلطة الأمة التي تختار ممثليها لتدبير أمورها بالتوافق مع أصول الشريعة (مقاصد الشريعة : ٢١٥-٢١٦) . لكن المبدأ يظل ثابتًا وهو أن الأمة هي التي تختار حاكميها . بيد أن نقيض الديموقراطية تمثل بالدرجة الأولى في الدعوة إلى نظرية الخلافة ، أي رد كل الأمور إلى خليفة مطلق السلطة لا وظيفة له سوى إنفاذ أحكام الشريعة . وقد اعتبر الداعون إلى نظام الخلافة مذهب «الديموقراطية» كفرًا صراحًا ، وفهموا أن الديموقراطية ليست إلا المكافئ الكامل للنظام الغربي الرأسمالي المضاد لنظام الإسلام وشريعته . بيد أن تيارًا ثالثًا بين هذين التيارين المتعارضين حاول أن يتوسط بين الطرفين بموقف خاص يمكن أن نطلق عليه اسم (تيار الشورى) ، يرجع إلى محمد عبده ، ثم عزز أركانه عند منتصف القرن عبدالقادر عودة ، ويجد في أيامنا هذه رواجًا واسعًا لدى الكتاب الإسلاميين فضلاً عن الحركات الإسلامية المعاصرة وبعض الدول الإسلامية التي شكلت لأنفسها مجالس للشورى تقابل المجالس النيابية في الدول الديموقراطية . ليس هنا موضع الكلام على جملة النظريات التي اعتقد عبدالقادر عودة أنها دليل على أن «الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان نظامًا سياسيًا عصريًا» -أعني : المساواة ، والحرية ، والشورى- لكن لا بد من القول إنه يرى أن نظرية الشورى بالذات تعبر عن طبيعة النظام الإسلامي ذاته . وفي اعتقاده أن الشريعة قد قررت «الشورى» مبدأ عامًا وتركت تفصيل أمرها إلى «أولي الأمر» حسب الظروف والأمكنة والمجتمعات . وهكذا يجوز لأولياء الأمور أن يعتمدوا في الشورى آراء رؤساء الأسر والعشائر أو ممثلي

الطوائف أو رأي الأفراد بطريق التصويت المباشر أو غير المباشر ، أو أي طريق آخر يفضي إلى المصلحة الفردية والعامة . وحين تقرر الأغلبية رأيًا لا يحق للأقلية الاعتراض عليه أو توجيه النقد إليه أو التشكيك فيه مثلما يحدث في النظام الديموقراطي . ويظن عبدالقادر عودة أن الأقلية في النظام الديموقراطي تستطيع ألا تمتثل للقوانين التي تفرضها الأغلبية ، في الوقت الذي يفرض نظام الشورى التزام الأقلية برأي الأغلبية . أي أن نظام الشورى يجمع بين فضائل الديموقراطية -إذ يفرض الشورى التعاون- وبين «محاسن» الديكتاتورية التي تتمثل في «السمع والطاعة والثقة» . ويضيف إلى هذا كله أن نظام الشورى يفرض ثلاثة أمور : تحديد سلطة الحاكم ، إثبات مسؤولية الحاكم عن أخطائه ومخالفاته ، تخويل الأمة حق عزل الحاكم . وبذلك يقرر عبدالقادر عودة أن الحاكمية -أو السيادة- عقد بين الأمة وحاكمها ، وأن الأمة أو الشعب هي التي تختار حاكمها ، وهو بالتالي مصدر سلطان الحكام ، وهؤلاء نواب أو وكلاء عن الأمة ولها أن تستشار في أمور الحكم من خلال ممثليها الذين هم أهل الشورى والمراقبة والتقويم (الإسلام وأوضاعنا السياسية : ١٩٣-١٩٤) .
لكن عبدالقادر عودة يؤكد أن نظام الشورى ليس الديموقراطية الخالصة كما أنه ليس الثيوقراطية . فحكومة الشورى ليست ثيوقراطية لأنها لا تستمد سلطتها من الله وإنما من الجماعة ، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة الذي يقيدها تقييدًا تامًا . وعلى الرغم من موافقتها للديموقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وتحقيق مبادئ العدالة والمساواة والحرية ، إلا أنها تختلف عن الديموقراطية في أنها تقيد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص . ومن نافل الأمور أن نقول بعد ذلك إن نظام الشورى مضاد للنظام الديكتاتوري مثلما هو مخالف للنظام الملكي الوراثي برغم ما حدث في تاريخ الإسلام من تحويل هذا النظام إلى نظام ملكي دنيوي عطل أحكام الشريعة ومكن للظلم بين الناس (نفسه : ص٨٣-٨٦) .

وفي أيامنا هذه يعتبر محمد سليم العوا ، وهو من أبرز الذين عنوا بالنظرية السياسية الإسلامية ، أن أعم المبادئ الدستورية الإسلامية الشورى والعدل والحرية والمساواة . وفي مسألة الشورى أرجع العوا النظر إلى : حجية الشورى ومدى وجوبها ، ونطاق الشورى ، ومدى إلزامها ، أي : هل الشورى مُلزمة أم مُعلمة؟ وجريًا مع التراث السياسي الإسلامي ومع فكر عبدالقادر عودة على وجه التحديد ، يرى العوا أن الشورى هي «اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار في كل شأن من الشؤون العامة للأمة» ، أو أنها «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتباعهم» . والشورى ثابتة نصًا ، بالقرآن وبالحديث النبوي . وهي واجبة على المؤمنين والحكام ، خلافًا لمن رأى من الفقهاء أن الأمر الوارد بالشورى في الآية إنما هو للندب لا للوجوب ، وأن المقصود بهذا «الندب» هو «تطييب قلوب الصحابة» . والشورى مطلقة يتسع نطاقها لتشمل كل الأمور ، باستثناء ما وردت فيه أحكام تفصيلية ، وبقيد مهم هو أنه لا يجوز لرأي اتخذ بالشورى أن يخالف نصًا شرعيًا من القرآن أو الحديث . وكلمة «الأكثرية» هي التي تحسم الأمر في القضايا المعروضة للشورى ، والممثلون للأمة أو المفوضون عنها ، وهم أهل العقد والحل الذين ينبغي أن يكون تمثيلهم للأمة عامًا جامعًا تختارهم الأمة اختيارًا حرًا فيكونون وكلاء عنها ممثلين لإرادتها ، وتكون آراؤهم الشورية ملزمة يجب العمل بها حين تتخذ صورة الإجماع (في النظام السياسي للدولة الإسلامية : ١٧٩ وما بعدها) . وبرغم التأثير الجلي لمفهوم الديموقراطية الغربي في نظرة العوا ، من جهة إعادة تشكيل عناصر هذا المفهوم بحيث تتلبس مفهوم الشورى ، وحمله على ابتداع الأخذ بالشورى الملزمة -وهو مما لم يأخذ به جمهور فقهاء الإسلام ، ومما لم يرد فيه نص صريح- فإن العوا يأبى الإقرار بهذا النظام ويتحرج من المصطلح ويستبعده قائلاً : «إذا كان جوهر الديموقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسي الإسلامي ، فإننا (. .) نقول : ما دام مصطلح الشورى واضحًا (. .) فلماذا نستبدل به غيره تقليدًا

للغرب أو الشرق؟ إنه لا شك أن إحياء الشورى فقهًا وتثبيت أسسها تنظيمًا أكثر دلالة على أصالة هذه الأمة وعمق أواصر الصلة بين حاضرها الذي ترنو فيه إلى تحقيق جوهر الحرية والعدل العام ، وبين ماضيها الذي علمت فيه البشرية أنهما دعامتان أساسيتان للحياة الإنسانية» (نفسه : ٢٠٢) . وفي أمر هذا المبدأ الأخير ، مبدأ العدل ، لا يخرج العوا عن مجمل الآراء القديمة التي تستند إلى الآيات القرآنية التي تأمر بالعدل والإحسان (١٦ : ٩٠) ، وبأداء الأمانات إلى أهلها وبالحكم بالعدل (٤ : ٥٨) وغيرها ، أو تلك التي تحرم الظلم وتنهى عنه (٤٢ : ٤٢ ؛ ٤٦ : ١٢ ؛ ٤ : ١٤٨ . .) . لكنه لا يفصل في معاني العدل والظلم ويكتفي بإعطاء بعض الأمثلة كالعدل بين الزوجات أو الاحتكام إلى الوثائق التي تقرر الحقوق بين الناس الذين تربطهم عقود بيع أو شراء أو دين .

ولسنا نكاد نجد أي عنصر جديد في المسألة في الكتابات التي ظهرت في السنوات الأخيرة ، والرصين منها يغذي الاتجاه الذي عبر عنه فكر (الإخوان المسلمين) ممثلاً في عبدالقادر عودة والعوا ، ويتجه إلى الأخذ بوجوب الشورى وبأنها ملزمة وبأن الأصل فيها أن السيادة للأمة ولممثليها من أهل الحق الذين لم يتم أي إجماع على تحديد هويتهم ، وإن كان بعض المنظرين يفتحون الباب لشورى تستند إلى الانتخاب العام المفضي إلى مجلس للشورى ، هو وليد رأي أغلبية الأمة (فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم) . لكن أصواتًا أخرى -ليست كثيرة على كل حال- ، ومن بينها أصوات لأحزاب دينية سياسية ، كحزب التحرير الإسلامي ، تصرخ بقوة أن النظام السياسي الإسلامي هو نظام الشورى ، وأن نقيضه المطلق ، الديموقراطية ، كفر صريح .

III

واضح كل الوضوح إذن أن قيمتي العدل والشورى تحتلان مكانة مركزية في المنظومة النظرية الإسلامية . فالنصوص الدينية صرحت بهما ، والفكر السياسي التقليدي جعلهما مبدأ للخير والأمن ، والمفكرون السياسيون الإسلاميون المحدثون والمعاصرون أحلوهما في منزلة عالية من مشاريعهم في الإصلاح . لكن الحقيقة هي أن الغموض ما يزال يكتنف وجوهًا كثيرة من وجوه هذين المفهومين . فبرغم تكرار الإشادة بالعدل والحث عليه فإن هذا المفهوم لم يعالج معالجة كافية في الكتابات الإسلامية قديمًا وحديثًا ، وأكثر العروض تفصيلاً في الموضوع -وهو العرض الذي قدمه سيد قطب- يقصر تقصيرًا جليًا في شأن تحليل المفهوم وبيان ماهيته ومشكلاته . أما في النصوص القديمة فلا يعني أكثر من التوسط بين الأطراف ، أو الاعتدال ، ورد الحقوق والأمانات إلى أصحابها . ومن المؤسف حقًا أن الفلاسفة المسلمين ، أولئك الذين تخرجوا من المدرسة اليونانية ، لم يلقوا بالاً إلى هذه القيمة ، برغم الشكاوى المريرة من الظلم والمظالم التي كانت تحفل بها كتب الأدب والأخبار -وبالتالي الحياة اليومية- وظلت أفهامهم في الموضوع ذات أفق يوناني خالص -سلبي على طريقة الفارابي ، إيجابي على طريقة مسكويه -لكنه يكاد يكون مقطوع الصلة ، إجمالاً ، بمجرى الوقائع الاجتماعية المباشرة أو المحيطة . وفي العصر الحديث يرجع الفضل في تنبيه المفكرين المسلمين لخطورة قيمة العدالة إلى الحركات الاشتراكية والجماعة التي أصغت الجماهير إليها باهتمام بالغ بسبب شجبها للاستغلال الطبقي وتوكيدها عل مطلب العدالة ونضالها من أجل تحقيقه في الواقع الاجتماعي . وقد يذهب بنا الظن إلى أن انتماء جل المفكرين الإسلاميين إلى الطبقة الوسطى التي لا تشكو كثيرًا من واقع الظلم وغياب العدالة قد جعل هذا المفهوم ثانويًا . لكن من المؤكد أن المنافسة والصراع مع الأحزاب «الجماعة» ، هما اللذان أثارا الاهتمام بالمفهوم ذلك الاهتمام البالغ الذي امتد إلى عقد الثمانينات من هذا القرن . واليوم ، تشير

كل القرائن إلى أن أوضاع التنمية والإنتاج وسوء توزيع الثروة والمديونيات العالية وانتشار أحوال الفقر والفاقة والظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي في كثير من أقطار عالم الإسلام، تفرض النظر الجدي في مفهوم العدالة على نحو مرافق لخصوصيات هذه الأقطار، وبصورة قابلة للتطبيق العملي.

أما الحكم العادل المستند إلى الشورى فلم يخرج في التجربة التاريخية الإسلامية الوضعية عن أن يكون مجرد «مثال» تلهج به الألسنة والنصوص دون الأفعال والواقع، برغم توجيه النصوص الدينية إليه والحرص الشديد عليه، وبرغم الانتقادات العنيفة التي كان يوجهها بعض العلماء أو المثقفين المتكلمين من الخوارج وبعض أجنحة الاعتزال وأصحاب الحديث -إلى الملك والملوك. وفي العصر الحديث أسهمت الديموقراطية الغربية منذ حملة نابليون على مصر في تنشيط مبادئ الحرية والعدالة والشورى، ونجح التيار الوسطي القوي في الإسلام الحديث في أن يصور الشورى مكافئًا بديلاً للديموقراطية الغربية.

واقترب بعض أصحاب هذا التيار من المفهوم الخالص للديموقراطية أحيانًا، لكن غالبيتهم حرصت على أن تقيم فروقًا وتمايزات بين الشورى وبين الديموقراطية -كما راينا في القسم الثاني من هذا البحث- وتحرجت من التصريح بأن النظام السياسي الإسلامي ينتسب إلى الديموقراطية. وليس ثمة شك في أن سلطة النص الديني ومصطلحه من جهة، والخوف من المصطلح الغربي وسلطة «رمزة» من جهة أخرى، قد أديا دورًا ملموسًا في هذا الحرج والنفور.

إن الوقائع والأحوال الراهنة في عالم الإسلام الحديث ذات وطأة عظيمة، وهي تفرض على كل من يتصدى للتفكير فيها ومعالجتها أن يقدمها في الاعتبار والنظر، ، وأن يستدعي (النص) ليساعد في معالجة الواقع أو توجيهه أو إعادة تشكيله في حدود الممكنات المتوافرة. وهكذا نلمس عند هذه النهايات من القرن أن الخلل يطال جميع القيم الإنسانية الكبرى في عوالم

الإسلام . وتأتي العدالة في مقدمة القيم الغائبة . فثمة خلل في حضور هذه القيمة في القطاع القانوني ، وفي القطاع الاقتصادي ، وفي القطاع الاجتماعي والسياسي . ثمة قوانين لكنها لا تطال الجميع على وجه التساوي . وثمة إنتاج وثروة وعمل لكن القوانين التي تحكم هذه الأمور غير واضحة أو صارمة أو عقلانية . وثمة نشاط سياسي لكن توزيع الأدوار فيه لا يخضع لمعايير سوية . وثمة حياة اجتماعية لكن الأفراد لا يكافؤون وفق عملها وإنما وفق ارتباطاتهم الطائفية أو العرقية أو الحزبية أو الشخصية . وبطبيعة الحال تختلف الأمور من قطر إلى قطر ومن جماعة إلى جماعة ومن بيئة إلى بيئة . بكل تأكيد تقتضي العدالة ، وفق أي منظور إسلامي ، أن تجري أحكام الشريعة على جميع أفراد المجتمع بتسوية تامة ، لكن أحكام الشريعة التي صرحت بها النصوص هي جزء من منظومة أوسع للعدالة أقرت الشريعة نفسها مضامينها حين شرعت الاجتهاد وجعلت (المصلحة) على راس الأصول التي ينبغي أن تتوخاه سلطات التشريع أو الاجتهاد حين تنظر في الوقائع الجديدة وتقترح من أجلها أحكامًا وقوانين . ذلك أن كلمة ابن عقيل في هذا المجال هي الكلمة الفصل : «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به وحي» ، وحيثما ظهرت إمارات العدل بأي طريق فثم شرع الله ودينه . وفي هذا السياق يجد الفكر النظري الإسلامي نفسه مدعوًا اليوم إلى مراجعة شاملة مدققة لمسألة العدالة التي لا يشك أحد من الناظرين في أحوال عوالم الإسلام الراهنة في أنها إحدى كبرى المسائل التي تعترض نمو هذه العوالم وتقدمها . ولأن النصوص الدينية التي تعرض لهذه المسألة لا تخوض في ماهيتها ووجوهها الدقيقة ، فإن النظر الإنساني أو العقلي في المسألة سيجد أمامه هنا مجالاً فسيحًا للنظر والاجتهاد ، وفق الأحوال والجماعات وجملة الظروف التاريخية المشخصة .

ومن وجه آخر سيساعد صمت النصوص عن الكلام على ماهية الشورى وطبيعتها على مراجعة المفهوم وتحديده تحديدًا أفضل مما تم حتى الآن . وفي هذا

الصدد لا بد من الوقوف عند إنجاز إنساني رفيع أدت إليه مسيرة الحضارة الغربية ، وهو كفاية النظام الديموقراطي في حكم البشر للبشر وفي الاستجابة لتطلعات البشر الزمنية ولكرامة الإنسان الأرضية . ومع أن المفكرين لن يتوقفوا عن مراجعة المفاهيم ونقدها وإعادة صياغتها -ومفهوم الديموقراطية واحد من هذه المفاهيم الحية الخاضعة للمراجعة والنقد المستمرين- إلا أن بعض عناصر المفهوم قد حازت قبولاً عامًا باتت الديموقراطية بفضله ذات سمات واضحة مميزة . فالديموقراطية تعني أن يختار المحكومون حاكميهم .

وتعني أن يخضع الجميع ، حكامًا ومحكومين ، للقانون على وجه التسوية . والديموقراطية تعني مشاركة الأمة في حكم ذاتها ، وأن يكون مبدأ الإجماع أو الأغلبية هو معيار الحسم في القضايا المعروضة على الأمة أو ممثليها الذين تختارهم بحرية . والديموقراطية تعني أخيرًا «تحديد» السلطة المركزية ، وعدم إطلاق يد الحاكم في شؤون الأمة وأفرادها .

هل يستجيب (النص) الإسلامي لهذا المنظور؟

إن العناصر التي تعزز فيه هذا المنظور عديدة :

أولها : هذا المبدأ التاريخي الذي صرحت به النصوص ولم يغفله أحد في الإسلام ، وهو الشورى . لكن دلالة الشورى هنا لا تتمثل في أنها المكافئ البديل للديموقراطية أو لنظام كامل في الحكم ، وإنما دلالتها تقتصر على مبدأ «المشاركة» ، مشاركة أفراد الأمة في تدبير شؤون المجتمع وسياسة الدولة .

ثانيها : مفهوم إجماع الأمة ، إذ جعلت النصوص الأمة الواحدة موضوعًا للخطاب القرآني الدائم وصرحت بأن هذه الأمة «لا تجتمع على ضلالة» . ومعنى ذلك أن الأمة أصل في الأحكام الاجتهادية ، وأن إجماعها أساس للحكم؟

ثالثها : اختيار الأمة المحكومة لحاكميها ، وهم الذين أطلق عليهم النص اسم (أولي الأمر) ، ممثلين في رئيس الدولة -أو الإمام في المصطلح القديم- الذي يختاره السواد الأعظم من الأمة بإجماع وبيعة ، وفي السلطات الأخرى

«المشاركة» في الحكم أو «الولاية» التي يختار آحادها أيضًا السواد الأعظم من الأمة ، أو رئيس الدولة نفسه .

رابعها : الخضوع للشريعة (ما ورد فيه أحكام نصية) والقانون (ما نجم بالاجتهاد) وتحديد سلطة الحاكم ، أو أولي الأمر ، دفعًا للتسلط أو الاستبداد الفردي أو الجماعي .

خامسها : مراقبة الحكام ومساءلتهم ، موافقة للتجربة التاريخية المؤسسة بالنص والمجسدة في مؤسستي المظالم والحسبة ، أو في ما يماثلهما في أي وزن آخر ، وذلك برغم التعسف الممكن في استخدام نظام الحسبة بالذات ، وبخاصة حين يؤذن للأفراد باستخدامه من غير ضابط أو وفقًا للأهواء والنزعات واستعداء للدولة على الحريات وعلى أصحاب الآراء والاجتهادات المخالفة . والحقيقة أن بحث هذا الوجه من المسألة يقضي قطعًا بإعادة تشكيل هاتين المؤسستين بحيث تصبح وظائفها من وظائف الدولة نفسها لا الأفراد أو الجماعات أو الأحزاب .

سادسها : المصلحة وهي مبدأ عام تتمثل فيه كل «غائية» السلطة والدولة ، ومتعلقاتها المشخصة من نشدان للخير العام والسعادة والعدالة وجملة ما يسمى (مقاصد الشريعة) التي استنبطها فقهاء السياسة الشرعية ، والتي لا تختلف في حقيقة الأمر ، وعند التحليل النهائي عن القيم المدنية العليا التي أقرتها المدنية الحديثة لمنافع الإنسان وخيره .

لا شك في أن هذا المنظور يمكن أن يقابل بالاعتراض بأن الديموقراطية لا تستمد قوانين المجتمع والدولة من «الشريعة الإلهية» ، وأن قواعدها إنسانية خالصة . وهو اعتراض وجيه . لكن الحقيقة أيضًا هي أن ماهية الديموقراطية لا تتحدد بالأصل الذي تصدر عنه الأحكام والقوانين الناظمة لسائر قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وإنما هي تتحدد بطريقة إقرار هذه الأحكام والقوانين واختيارها ، وبالمنهج الذي يجري عليه تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وبحدود السلطة السياسية الوضعية . وبتعبير آخر ليست

الديموقراطية «منظومة مذهبية» ، وإنما هي طريقة في تنظيم الحكم وروح في توجيه السلوك . ويترتب على هذا أنه ليس يقلل ، في اعتقادي ، من السمة الديموقراطية للمنظور الذي عرضت له أخيرًا أن يكون جزء من الأحكام والقوانين قد تم أخذه من الشريعة على سبيل «التبني» بينما جاء جزؤه من الاجتهاد البشري الخالص . إن جميع الشروط الجوهرية المحدودة لماهية الديموقراطية متوافرة في هذا المنظور الذي يتجاوز في حقيقة الأمر ، وبقدر عظيم ، المفهوم التقليدي القديم للشورى ، وهو مفهوم يشتمل ، بحدود وقيود متفاوتة ، على عدد من العناصر المقومة للديموقراطية لكنه في مجمل وجوهه وكليتها لا يطابق تمام المطابقة مفهوم الديموقراطية الحديث . وهذا إذا كان للديموقراطية الحديثة نموذج واحد أو مفهوم واحد . إذ واقع الأمر أن الديموقراطية «ديموقراطيات» مثلما أن العدالة «عدالات»(*) .

(*) النص العربي للمبحث (Justice and Democracy - Islamic Perspectives) ، المقدم إلى (The Seventh East-West Philosophers Conference) الذي عقد في هونولولو بجزيرة هاواي بالولايات المتحدة الأمريكية . وقد استخدمته في كتابي (الطريق إلى المستقبل : أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص٢٧٧-٣١٠) : وأعيد نشره هنا ، ببعض التعديل ، بهذا العنوان : (في العدالة والشورى والديموقراطية) ، لدلالته الخاصة ولصلته الوثيقة بمنطوق هذا الكتاب .



نحن والديموقراطية



(١)

تحتم جهود التنوير العربية في المسارات الجديدة التي توضع مناطق العالم على خطوها اليوم فكرًا تأمليًا انتقاديًا نزيهًا ومراجعات مدققة للمفاهيم والمعايير والاتجاهات والسياسات التي تتم الدعوة إليها أو التي يجري تبنيها في الواقع العملي المشخص .

والحقيقة أن التنوير ذاته لا يستقيم البتة خارج حدود هذه المراجعة التحليلية النقدية ، ولا يرجى منه أي فائدة أو جدوى إن هو لم يسوّغ ذاته ويقم بنيانه على أسس راسخة ورؤى سديدة تحيط بحقائق الأشياء وبوقائع العالم الصلبة والهشة على حد سواء .

ولم تعد الأحوال تطيق إطلاق الدعاوي المموهة أو الأحكام الإقناعية الخطابية أو التقديرات العامة التي تلقى على عواهنها أو التي تند ، ابتداء ، عن كل مبادئ «التحقيق» الفعلي وأساليبه . فالمفارقة العظمى التي ألقتها إلينا في النصف الثاني من القرن العشرين حركات النهضة العربية بأشكالها الفردية والجماعية -إذ جعلت من الديمراطية ديدنًا وقصدًا مطلقين- فضحت على نحو مروّع القواعد الدفينة والأسس المزيفة والتسويغات الخادعة التي كانت تثوي في قواعد البنى التاريخية لأولئك الذين نسبوا وجودهم «الخارجي» إلى هذه الدعوى .

فالحقيقة هي أنه لم يتعلق بصدق الدعوى وبمقوماتها المشخصة إلا نفر قليل . أما أغلبية القوم فتلبستها شروطها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية

«الأوليـة» ، تلك الشـروط المنحـدرة من الثـقـافـة «القـاعـدية» والقـيم السـائدة والأحوال الوضعية والتراث المشوّه . لقد تعلقت جميع الحركات السياسية والاجتماعية بهذه القنية الثمينة ، قنية الديمقراطية ، ونادت بها وجعلتها مبدأ لها وغاية لحراكها . لكنها في التجربة المشخصة وفي الحياة الفعلية وفي جميع الحـالات التي هيئ لهـا أن تدرك مـقـاصـدها في الاسـتـحـواذ على «الملك» ، أقدمت على عملية فصل واقعي مباشر بين جذري الكلمة المقدسة : الحكم والشعب ، وحولت السلطة السياسية والدولة إلى أداة مضادة للشعب وإلى وسيلة لقمع حرياته وكبح مطامحه ، وتنكرت لكل المعاني المقدسة التي ارتبطت بالمفهوم الكلاسيكي المتداول لهذا المبدأ ، وجعلت من الأرض الموعودة أرضًا يبـابا . ولم تخرج جملة المفكرين أنفسـهم إلا لماما عن هذه السـبـيل . يستوي في ذلك أولئك الذين ينتمون إلى حركات قومية أو دينية أو اجتماعية أو جماعية ، إذ ما لبثوا أن كشفوا القناع عن نزعات سلطوية أو شوفينية أو نخبوية أو قمعية أو تفردية تنهض بجلاء في وجه جميع القواعد التي تقوّم الديموقراطية ، وتشي بحقائق واقع خفي مرير يند على نحو صارخ عن السبل المفضية إلى المتعلقات الجوهرية المنشودة من هذا النظام : العدالة والحرية والرفاهية والوحدة .

لم يعرف القرن العشرون العربي إلا أضواء خادعة ووعودًا كاذبة . فلم يُقدّر لدعوى الديمقراطية أن تجد في الفضاءات العربية مكانًا طيبًا . بيد أن ما هو أخطر من ذلك أن المفهوم نفسه لم يجد من يجلي معانيه تجلية تامة ولم يقف أحد منه إلا عند طبقاته القشرية الخارجية ، وبقيت مشكلاته البنيوية خارج مدى النظر .

وفي خضم التحول الذي يعتور وجوداتنا اليوم ، يعود المفهوم من جديد ، ويراد له أن يتصدر قائمة الأهداف والغايات والمقاصد التي يتوجه إلى بثها ونشرها المؤمنون بـ«المجتمع المدني» . ويقارن ذلك بوجه من المفارقة يتمثل في أن هذا المبدأ نفسه بات ينصب شعارًا من الشعارات التي تدعو إليها الدولة

العـربيـة القطرية أيضًـا ، لا بل إن بعض هذه الدول يتـخطى في دعـاواه الديمقراطية أكثر الديمقراطيين وثوقية وإيمانًا وتصديقًا . ويساعد على ذلك بكل تأكيد أن المفهوم نفسه يبدو مفهومًا «حَمالاً للوجوه» وأن الغموض وعدم التحديد يأذنان باستخدامه في جميع الأحوال ومن جميع الأطراف ، بنوايا طيبة أحيانًا وبنوايا غير طيبة أحيانًا أخرى . تلك وجوه من المسألة تستدعي نظرًا «تنويريًا» برفع الغطاء عن جوانب الغموض وعدم التحديد ، ويسهم في تحريرنا من الأوهام الزائفة المغلقة لجملة الأحوال العامة التي ضاقت واشتدت وباتت تفرض على كل منا مراجعة القضية ، بحيث لا يأذن أحد منا لنفسه أن ينزل إلى النهر ويجري في تياره دون أن يعرف معرفة كافية حقيقة المجرى الذي ندب نفسه للسير فيه .

(٢)

ما من أحد اليوم إلا ويزعم أنه ديمقراطي . وجميع الأنظمة والحركات السياسية والفكرية -حتى النازية والصهيونية والفاشية والستالينية- نسبت وتنسب نفسها إلى الديمقراطية . وتلك ، على الأقل وبكل تأكيد ، دلالة قاطعة على أن هذا النمط من الحكم قد حقق ظفرًا حاسمًا في عصرنا ، ظفرًا حدا ببعض مفكري الليبرالية الديمقراطية الذين نجموا في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى أن يستلهموا كلمة لهيجل فيجعلوا من هذا النظام «نهاية للتاريخ» .

ومع أن هذا النظام في جملة أشكاله المتداولة في عصرنا ليس إلا ثمرة من ثمار «الحداثة» التي ترتد إلى العقلانية الموضوعية التي عبر عنها ديكارت ، إلا أن النظام في صيغته الأولية كان بدعة اثينية ارتبطت بمفهوم المدينة -الدولة (Polis) ، وكان لها ما يماثلها عند بعض الشعوب الشرقية السابقة على الأثينيين (Bernal, M., 1987: Black Athena; Springborg, P., 1992: Western Republicanism and the Oriental Prince).

والواقع أن المصطلح المستخدم للدلالة على هذا النظام هو مصطلح يوناني راسخ أصيل . فالكلمة ، مثلما هو معروف لكل أحد ، في صيغتها الفرنسية (democratie) والإنجليزية (democracy) ، مشتقة من الكلمة اليونانية demokratia التي يعني جذراها Kratos, demos على التوالي : الشعب والحكم . والديمقراطية تعني على هذا الأساس شكلاً من الحكم يستند إلى حكم الشعب ، وذلك خلافًا لأشكال أخرى مضادة تخص بالحكم قوى أو أفرادًا أو جماعات ذات طبيعة إطلاقية أو استبدادية تغيب فيها المساواة السياسية .

لكن تاريخ الديمقراطية يدل دلالة واضحة على أن المفهوم معقد مشكل مشكك ، وأنه ليس ثمة شكل واحد للديمقراطية وإنما ثمة أشكال ونماذج . والحقيقة أن تعدد نماذج الديمقراطية آت ، على ما يرى ديفيد هيلد ، من الخلاف حول ما إذا كان على الديمقراطية أن تعني نمطًا من «السلطة الشعبية» ينخرط فيه المواطنون في حكم أنفسهم وإدارة شؤونهم ، أو أن تكون وسيلة تعين على اتخاذ القرارات من جانب أولئك الذين يتم انتخابهم لتمثيل الشعب (Held, d., 1995: Democracy and the Global Order, p. 5) وفي ضوء هذا التمييز أمكن حصر نماذج عدة من الديمقراطية] . والنماذج الكبرى ، بحسب تصنيف هيلد ثلاثة :

النموذج الأول : هو النموذج الكلاسيكي ، وهو ذو شكلين رئيسين :

١ - الديمقراطية الأثينية:

وهي ديمقراطية مباشرة تستند إلى مشاركة المواطنين وتدخلهم المباشر في حكم أنفسهم . ومبدأ التسويغ فيها أن من حق المواطنين أن يتمتعوا بالمساواة السياسية وبالحرية في أن يحكموا أنفسهم وفي أن يُحكموا من قبل أنفسهم ، فهم الحاكم والمحكوم ، والسيادة التامة هي لجماعة المواطنين ومشاركتهم في الوظائف التشريعية والقضائية مباشرة .

إن هذا النمط من الديمقراطية مرتبط بالمدينة -الدولة ، والمواطنة فيه محدودة إذ هي متعلقة برجال المدينة الأحرار ولا حق فيها للعبيد والنساء والمقيمين الأجانب أو الوافدين . أما شرط توافرها ، إلى جانب ارتباطها بالمدينة- فالمستند فيه الاقتصاد الزراعي .

٢- الديمقراطية الجمهورية:

وهذه الديمقراطية مرتبطة بالتطورات الجمهورية التي نجمت وتطورت ونمت في ممالك الغرب منذ بيركليس . ومبدأ التسويغ فيها أن المشاركة السياسية شرط ضروري للحرية الشخصية . والأصل هنا أنه إذا لم يحكم المواطنون أنفسهم فإن آخرين سيمارسون الحكم والتسلط عليهم . ومفتاح النظام هنا تحقيق التوازن بين (الشعب) وبين (الأرستقراطية) و(الملكية) . وفي شكلها القائم على «الحماية» تضمن هذه الديمقراطية للمواطنين مشاركتهم في الحكم بآليات مختلفة ، وتتيح لهم حرية الكلام والتعبير وتشكيل الجمعيات والجماعات في ظل حكم القانون . وفي شكلها المتطور تعني أن المواطنين ينبغي أن يتمتعوا بالمساواة السياسية والاقتصادية وبالحرية والنماء الذاتي والخير العام . وهذا النمط يقوم على الفصل بين الوظائف التشريعية والتنفيذية وعلى مشاركة المواطنين في هذه الوظائف . أما الشرط العام لتوافرها فمنوط بجماعات صغيرة غير ذات اقتصاد صناعي .

النموذج الثاني: الديمقراطية الليبرالية

وهي في الأصل شكلان ، أولهما : «ديمقراطية الحماية» أو الرعاية ، وفيها يطلب المواطنون الحماية والرعاية من حكامهم ، ويحرصون على الاستيثاق من أن هؤلاء الحكام يتبعون سياسات توافق مصالح المواطنين وحاجاتهم جملة . والسيادة فيها للشعب ، لكنها تناط بممثلين له يمارسون وظائف الدولة بشكل شرعي في ظل القانون . وهؤلاء الممثلون يختارون بالانتخاب والاقتراع السري .

والشروط العامة لهذه الديمقراطية تستند إلى الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، وأن الاقتصاد اقتصاد سوق تنافسي ، وأن قوام النظام (الأمة-الدولة) ، وأن العائلة ذات طبيعة بطريركية أو أبوية . وثانيهما الديمقراطية التنموية أو النمائية ، والمبدأ فيها أن المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لا لحماية مصالح الأفراد فحسب ، ولكن أيضًا لخلق مواطنة نامية متطورة من شأنها تنمية الكفايات الفردية وإغناؤها ، وتعزيز السيادة الشعبية .

ومجتمع الديمقراطية الليبرالية مجتمع مدني مستقل ليس للدولة فيه إلا تدخل محدود . وشروطه العامة اقتصاد سوق تنافسي وملكية خاصة تضبط وسائل الإنتاج وتتحكم فيها ، ومجتمع سياسي يضمن التحرر السياسي للمرأة ويبقي على القسمة التقليدية للعمل .

النموذج الثالث: الديمقراطية المباشرة

ومبدأ التسويغ لهذا النموذج الذي يجسده النظامان الاشتراكي والشيوعي أن «النماء الحر للجميع» يمكن أن يتحقق بالنماء الحر لكل واحد في الجماعة . والحرية تتطلب نهاية الاستغلال والمساواة السياسية والاقتصادية المطلقة بين الجميع إذ المساواة وحدها هي التي تضمن الشروط الضرورية لتحقق الإمكانات الذاتية لجميع الكائنات البشرية : من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته . والشروط العامة لهذه الديمقراطية منوطة بوحدة الطبقات العاملة ، وهزيمة البورجوازية ونهاية جميع المصالح الطبقية ، والنماء الجوهري لقوى الإنتاج حيث تدرك حاجاتها الأساسية ، وحيث يتوافر للشعب الوقت الكافي للمارسة أنشطة لا علاقة لها بالعمل أو (الشغل) ، وحيث يتعاظم الاندماج بين الدولة والمجتمع . هذا كله في الديمقراطية في الحالة الاشتراكية . أما الديمقراطية في الحالة الشيوعية فتصبح جميع الأمور العامة فيها مرتبطة بحكم جماعي (البروليتاريا) ، وتزول الفوارق والصراعات بين الطبقات ، وتلغى الملكية الشخصية لوسائل الإنتاج والأسواق وتبادل العملات وتزول القسمة

الاجتماعية للعمل . وبكلمة تدرك «السياسة» نهايتها الحتمية (Held d.,
. (Models of Democracy

لم يتبق اليوم من هذه النماذج في الغرب إلا النموذج الليبرالي . والنموذج الليبرالي نفسه يتخذ الآن أشكالاً متبدلة ويخضع لتغيرات تطال طبيعة المؤسسات التمثيلية وطرائق تحقيق السياسات المنشودة . وهو في هذا كله لا يجد له منافسًا ذا تأثير حقيقي . فالليبرالية الكلاسيكية في صورتها الأثينية أصبحت ممتنعة تمامًا لسببين على الأقل ، أولهما أنه بات متعذرًا ، في إطار الوفرة السكانية العظيمة ، إشراك جميع المواطنين مباشرة في سياسة أنفسهم وفي اتخاذ القرارات وإنفاذها . والثاني أن القيم الحديثة -وفي مقدمتها ما ينتسب إلى (حقوق الإنسان)- قد تجاوزت القيم الأثينية وجبّتُ أغلبيتها نهائيًا . أما الأشكال «الجمهورية» للديمقراطية فقد انتهت في الجمهوريات والملكيات الغربية الحديثة نفسها إلى تمثل الليبرالية بل وتجاوزها إلى ما يسمى بالليبرالية الجديدة . وأما الديمقراطية المباشرة ، وديمقراطية الحزب الواحد التي قام عليها النظامان الاشتراكي والشيوعي وعدد قليل من نظام الدول النامية حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين ، فقد ألحق بها انهيار الاتحاد السوفيتي ضربة تكاد تكون قاضية . ومع انتشار النظام الليبرلي بأشكاله الكونية السوقية المستحدثة ، وتوجه الدول النامية إلى تبني سياسات اقتصاد السوق ، لم يعد للنظام الديمقراطي المباشر مكانة فاعلة حقيقية إلا في عدد من الدول النامية ذات الحزب السياسي الواحد وذات الطبيعة الاستبدادية الصارخة . وأرجح الظن أن هذه النظم لن تعمر طويلاً ، أو أنها لن تعمر «إلا بحساب» . أما الذي سيحدد هذا «الحساب» فهو على وجه التحديد قوى الهيمنة الليبرالية الجديدة والكونية الموجهة والحاكمة لظاهرة العولمة .

لقد اصطفى التاريخ الغربي الحديث من نظم الديمقراطية الكلاسيكية والحديثة الثلاثة نظامًا بعينه قدّر له الظفر ، هو الديمقراطية الليبرالية التي تتردد اليوم بين شكل من الديمقراطية التمثيلية الكلاسيكية المستندة إلى مبادئ

الحرية والعدالة والمساواة ، أي «الديمقراطية الاجتماعية» وبين شكل من الديمقراطية الليبرالية الراديكالية التي يسميها بعض الباحثين والنقاد بالليبرالية الجديدة Neoliberalism ، وهي ليبرالية تتوحد توحدًا مطلقًا باقتصاد السوق ، ولا تأبه بالمتعلقات والقيم الاجتماعية والأخلاقية للإنسان «الاجتماعي - السياسي» . إنها ديمقراطية أحادية البعد . وهذا البعد اقتصادي سوقي على نحو متفرد .

ومع ذلك ينبغي أن ندرك حق الإدراك أن الفضاءات الغربية ، بأجنحتها الأوروبية الأمريكية ، لم تخلص نهائيًا لما يسمى بالديمقراطية الليبرالية . فثمة أنماط جديدة من الديمقراطية الحديثة تعاند هذه الليبرالية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية ، وتنهض بديلاً لها ، وأخرى تعضدها على نحو أكثر راديكالية وتطرفًا . وأبرز هذه الأنماط :

١- الديمقراطية المجتمعية أو الجماعتية -(والنسبة إلى «الجماعة») أو «الأمة» Communitarian Democracy ، وهي تستند إلى مفهوم «الهوية» .

٢- الديمقراطية التداولية أو التشاورية Deliberative Democracy .

٣- الديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democracy .

الأولى تتعلق بالجماعة والهوية وبالقيم المجتمعية والإنسانية غير «السوقية» . والثانية تتفرد بطريقة جديدة للمشاركة في الحكم والتشريع واتخاذ القرارات . والثالثة تتعلق بـ«شكل الحكومة» وتنزع إلى حكومة كونية شاملة تتجاوز الأقاليم والأقطار والدول القومية .

إن الديمقراطية الليبرالية تتجه اليوم إلى إحكام سيطرة اقتصاد السوق والقوى الرأسمالية الضخمة والشركات العملاقة المتعددة الجنسيات ، مثلما تتجة إلى الحد من سلطة الدولة وتدخلها في المجال الاقتصادي حتى يصل التدخل إلى حده الأدنى ، وهو مذهب سوغ لبعض النقاد الكلام على دولة الحد الأدنى (L'état minimal) (Michel Bernard, L'utopie néolibérale, Montréal, 1997 . وهي دولة تخلت عن وظيفتها

«الاجتماعية» ، والتزمت بالوظيفة «القانونية» و«القضائية» ، وأصبحت غايتها توفير الحرية لاقتصاد السوق الحر وحماية هذا السوق بإنفاذ القانون الذي أصبحت وظيفته حماية مصالح أرباب السوق . وبطبيعة الحال سيكون «السوق» قادرًا على إفراز «ممثلين للشعب» يحمون مصالح السوق والشركات الكبرى والمؤسسات الرأسمالية الضخمة ، ولا يلقون بالاً إلى القيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية التي كانت تحرك ليبرالية الحداثة والليبرالية التمثيلية التي تنشد الحرية والعدالة والخير العام .

إن مقابلة هذه الديمقراطيات الثلاث بالديمقراطية الليبرالية تسمح بمجال أفضل للرؤية والتقدير والتقييم .

فالتقابل بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية الجماعتية يرتد إلى الجدل الذي أثارته نظرية «جون رولز» في العدالة وفي أسبقية العدالة على الخير الجالب للسعادة . الديمقراطية الليبرالية تتحلل من الروابط الاجتماعية والمتطلبات الجمعية وتغرق في فردانية متوحشة ، والديمقراطية الجماعتية تتعلق بالجماعة وبالروابط الشخصية التي لا تقوم على خالص المنفعة . الديمقراطية الليبرالية تعتبر أن الروابط «التعاقدية» جوهرية للفرد والمجتمع ، وأن هذه الروابط نفعية أو «تجارية» فحسب . الديمقراطية الجماعتية ترى أن الوجوه «الذاتية» والباطنية والشعورية أو القلبية تقوم الوجود الفردي الذاتي للأشخاص ، أي أن الأفراد المجتمعين «ذوات» متواصلة . والديمقراطية الليبرالية تصر على أن هذه الوجوه لا تقدم الوسائل الكفيلة بتشكيل اقتناعات تسمح بروابط تصل الأفراد بالمجتمع . انظر (Libéraux et communautariens, Textes réunis et présentés par André Breton.., PUF, Paris, 1997).

وهذا يعني أن الديمقراطية الليبرالية فردية ذرية تفكيكية ، وأن الديمقراطية الجماعتية اجتماعية اندماجية توحيدية تتعلق بهوية الجماعتية وذاتيتها .

وفي المقابلة بين الديمقراطية الليبرالية وبين الديمقراطية التداولية أو

التشاورية تشخص الأولى بما هي مجموعة من المؤسسات التمثيلية التي توجهها قيم محددة ، بينما تتحدد الثانية ، الديمقراطية التداولية ، بما هي «طريقة» في إدراك/ أو السعي لإدراك اتفاق جماعي في شأن السياسات المختارة في المجال السياسي . والصيغة التداولية أو التشاورية تنطلق ، وفق ديفيد ميلر مثلاً ، من المبدأ : أن الخيارات السياسية محكومة بالتصادم والصراع ، وأن هدف المؤسسات الديمقراطية يتمثل في فض هذا الصراع . ولكي يكون حل الصراع ديمقراطيًا ينبغي أن يتم -وهو هنا يتابع يورجن هبرماس- «بنقاش مفتوح غير قسري للقضية التي يدور حولها الصراع أو الخلاف ، وذلك من أجل إدراك حكم مقبول أو مجمع عليه : Giddens, A., Beyond Left and Right The Future of Radical Polilitics, 1994, p. 113).

وأخيرًا يمكن اعتبار النموذج الذي يقدمة ديفيد هيلد للديمقراطية ، وهو ما يسميه بالديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democacy ، أقصى أشكال الديمقراطية السياسية والقانونية المشتقة أو المتولدة تولدًا منطقيًا من نظام العولمة . وفي الإجراءات السياسية للحكم المقترحة في الخطة «القصيرة المدى» لإنفاذ هذا النموذج جملة من التعديلات القانونية والإدارية لمنظمة الأمم المتحدة وأخرى تتصل بالأوضاع السياسية الإقليمية وبالاحتكام إلى محكمة العدل الدولية وإنشاء اقتصاد إقليمي مرتبط بالاقتصاد العالمي ، وتشكيل قوة عسكرية دولية للتدخل المؤثر . وتقضي مقترحاته الاقتصادية في الخطة نفسها بتشجيع الحلول غير الحكومية في الأمور المتعلقة بتنظيم المجتمع المدني ، وتحديد الملكية الخاصة لوسائل الإعلام ، وتوفير الموارد لذوي الدخول والموارد الاجتماعية العسيرة والهشة صونًا لهم وحماية لمصالحهم . أما الخطة «الطويلة المدى» فتتطلب تعزيز الشريعة الديمقراطية الكونية بإحداث مواثيق جديدة للحقوق في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وتدعو إلى إنشاء (برلمان كوني) لمناطق العالم وشعوبه المختلفة ، وإلى الفصل بين المصالح الاقتصادية وبين المصالح السياسية ، ووضع قانون دولي أو تشريع كوني عالمي ،

وبكلمة التحول من «الدولةالحديثة» -أي الدولة الوطنية أو القومية- إلى الدولة العالمية أو الكونية . وبالطبع الدولة الكونية دولة تستند إلى المجتمع المدني ، واقتصادها هو اقتصاد السوق ، وفي مقدمة التزاماتها الالتزام بضمان «دخول» أساسية لجميع الأفراد البالغين في المجتمع Held, D., Democracy and the Global Order, 1995, pp. 279-280).

(٣)

إن أي قول جديد في الديمقراطية مطالب بأن يضع في الحسبان على الدوام ، وبوعي تام ، هذه المعطيات التي سقتها من المسألة الديمقراطية . وفي سياق عربي تتدخل في المسألة وجوه «نوعية» تضاف إلى واقع هذه المعطيات وتتعلق بـ«الحالة العربية» وبالخيارات الممكنة التي تأذن هذه الحالة بالتوجه إليها .

حين نراجع المسألة في الإطار التاريخي العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي تأخذنا ، نحن المعاصرين ، حالة من الدهشة الحقيقية . فالإشكالية التي أثارها رولس في (A Theory of Justice) ، وهي إشكالية التقابل بين العدالة وبين الخير المفضي إلى السعادة وتغليب مبدأ العدالة ، وذلك الجدل الواسع حول العدالة والديمقراطية الذي ثار بين مفكري الديمقراطية الليبرالية وبين مناهضيهم من مفكري الديمقراطية الجماعتية ، على وجه الخصوص ، يذكرنا مرة واحدة بوجوه أساسية من تلك الجدلية التي بلورها الفقهاء السياسيون في الإسلام الكلاسيكي ، وفي مقدمتهم الماوردي والغزالي والطرطوشي وابن الحداد وابن عقيل وابن تيمية وابن خلدون ، وآخرون بكل تأكيد .

إن النظرية العامة التي تتعلق بها جملة هؤلاء المفكرين تتجة إلى الاعتقاد بأن «نظام الدنيا» ينبغي أن يستند إلى مبدأين رئيسين هما : السلطان القاهر والعدل الشامل ، فإذا استقر هذان المبدآن عم الخير وانتشرت السعادة الدنيوية

وعُمِّر العالم . لكن مبدأ العدل يتقدم على غيره من بين جميع المبادئ التي تؤسس صلاح الدنيا . ورعايته «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواء أكانت نبوية أم صلاحية» (الطرطوشي ، سراج الملوك : ١٦٩) .

والمقصود أولاً هنا عند هؤلاء الفقهاء «العدل في السياسة» أي رفع الظلم . لكن العدل يتجاوز المجال السياسي إلى المجال القانوني أو الشرعي أيضًا ، إذ هو يعني تأدية الأمانات إلى أهلها مثلما يعني أيضًا «التوسط» في الأمور وعدم الخروج «من حال العدل إلى ما ليس بعدل من حالتي الزيادة والنقصان» . ومع ذلك فإن العدل السياسي -بمعنى رفع الظلم و«حراسة الرعية» بإقامة التناصف بينهم وتحقيق مصالحهم- يظل هو الأصل الذي يفضي إلى العمران الشامل .

ما علاقة الوازع السلطاني القاهر -أو «القسري» في المصطلح الحديث- بالعدل؟ الجواب عند هؤلاء الفقهاء السياسيين أن السلطان القاهر ، أو سلطة الدولة التي يجسدها الإمام أو الخليفة أو السلطان ، هي مبدأ «وحدة الجماعة» ، واختلال هذه السلطة أو ضعفها يلزم عنه بالضرورة اختلال هذه الوحدة . ومعنى ذلك أن مبدأ «الطاعة» هو الذي ينبغي أن يحكم علاقة السلطان بالرعية .

فلا تجوز «الفتنة» ، ولا يجوز «الخروج» ، أو «العصيان» ، والطاعة «واجبة» بإطلاق . لكن ما الذي تصبح الحال عليه إذا كان هذا السلطان «مضادًا للعدل» في سيرته وفعله ، أي «جائرًا»؟ الجواب الأغلبيّ هو أن وحدة الجماعة أو الأمة تتقدم على أي اعتبار آخر ، وبالتالي فإن «الخيار الشرعي» هو وجوب الاتباع والانقياد والطاعة لهذا الحاكم «الفاجر» فلا يجوز الوثوب عليه أو عصيانه ، إذ «جور دهر خير من هرج يوم» ، و«الإمام الجائر خير من الفتنة» . ولكي يخفف هؤلاء من شرور الدولة والسلطان القاهر اتجهوا إلى حث السلطان على التحلي بالأخلاق الرفيعة وأكثروا له من عرض (مرايا الملوك والأمراء) ، واتجهوا إليه بالنصح والكلم الطيب لـ«يرققوا قلبه» ، ويجعلوه أرحم بالعباد وأقرب إلى مقاصد الشريعة ، ودعوه أيضًا إلى أن يجنح إلى مبدأ الشورى أو المشاورة التي

لم يقل أحد منهم أنها ينبغي أن تكون «ملزمة» ، إذ إن الأخذ بهذه الفكرة - فكرة الشورى الملزمة- لم يبرز بشكل جلي إلا في الفكر الاجتهادي الإسلامي المعاصر ، تحت تأثير الديمقراطية التمثيلية الغربية . لا شك في أن بعض الجماعات والتيارات والفرق الكلاسيكية قد أخذت بمبدأ «الثورة وشق عصا الطاعة» -الخوارج والزيدية وغيرهم- كما أن بعض المسلمين آثر اعتزال السلطان والابتعاد عنه والسكوت عنه وعدم العمل معه أو له ، لكن الاتجاه الأغلبيّ جنح إلى الطاعة وإطلاق يد السلطان أو الإمام في أمور الحكم والسياسة ، حتى استقر هذا المبدأ استقرارًا راسخًا في الممالك الإسلامية إلى مطالع العصر الحديث .

هل عرفت التجربة الإسلامية التاريخية الديمقراطية ، بمعناها العام السائر في الأدبيات المعاصرة؟ الحقيقة أنها عرفت وجوهًا مجتزأة أو مبتسرة من هذا المفهوم . [فالشورى تأذن بشكل من أشكال «المشاركة» الديمقراطية ، لكن عدم التوسع فيها وغياب معنى «الإلزام» فيها ينأيان بها عن الشرط الديمقراطي] . [والبيعة وجه من وجوه «الاختيار» الديمقراطي لكن «الطريقة» التي كانت تتم بها تاريخيًا تضعف من هذا الوجه . ومن المؤكد أن مفهوم «أهل العقد والحل» في عملية الشورى مفهوم يقرب من المبدأ «التمثيلي» في الديمقراطية الحديثة ، لكن ضيق دائرتهم والخلاف حول هويتهم ، أي : من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطرابًا في المفهوم . أما مفهوم الإجماع -إجماع الأمة أو العلماء أو . . .- فهو مفهوم «جمهوري» إلى حد بعيد جدًا] . ويقترب الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن خلدون من الصيغة الديمقراطية الحديثة حين يقررون أن المبدأ في تولية من ينهض بالرئاسة العليا للدولة هو الاختيار المستند إلى «اتفاق السواد الأعظم من الأمة» (ابن تيمية) ، وأن الكثرة هي مناط الترجيح عند الاختيار ، وأن «الإمام من انعقدت له البيعة من الأكثر» (الغزالي) وأن «الكثرة والأشياع وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح» (الغزالي أيضًا) ، وأن صحة الاختيار مرتبطة بقول

«الأكثرين من أهل المسجد» (الماوردي) (كتابي : الطريق إلى المستقبل : ٢٨٠-٢٨٨) . لكن ابن تيمية يدخل عاملاً حاسمًا في عملية الاختيار التمثيلي هو عامل «أهل الشوكة» ، وأما ابن خلدون فيدخل عامل «العصبية» . فعند ابن تيمية أنه يتعذر على أي أحد أن يكون إمامًا نافذًا في غياب «أهل يلشوكة» . وابن خلدون يرى أن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية «يقتدر» بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك ، ومن لا «عصبية» له ولا «قدرة» لا يملك أن يكون سلطانًا أو إمامًا . ومعنى ذلك كله ، في هذا الوجه من التقدير ، أن «الاختيار الأغلبيّ» هو نهاية الأمر اختيار شكلي ، وأن الأمر هو بيد «قوة» سلطانية ما تستبد بالإمام أو الحاكم أو الرعية وتنفذ ما تشاء وفق هواها ، وأن رأي الأغلبية غير ذي وزن . وبذا يتبدد الشرط الديمقراطي -وفق التحديد الحديث- ويكشف الغطاء عن قوة هي في حقيقة الأمر «قوة استبدادية» . لكن ينبعي أن يكون منا على بال أن ابن تيمية وابن خلدون كانا في حقيقة الأمر ، حين نبها إلى عنصر الشوكة والعصبية ، يشخّصان ما يحدث فعلاً في واقع الأمر ، أو ما تلزم به حالة الأشياء المشخصة ، ولم يقولا أبدًا إن الأمور ينبغي أن تكون على هذا النهج ؛ لقد كانا كلاهما ، في هذه المسالة ، مفكرين واقعيين على نحو بيّن .

فخالص المسألة إذن في إطار التجربة التاريخية العربية الإسلامية ، أن «النموذج الديمقراطي» ، بمعناه الحديث المنحدر من أثينا ، لم يتبلور بجملة عناصره ومقوماته في هذه التجربة ، وإن كان قد تم التنويه والتنبه لبعض هذه العناصر والمقومات على نحو أو على آخر . يقال هذا الأمر في حدود النظر والفكر السياسي التأسيسي أو التسويغي ، أما في واقع الأمر فلا أحد يجهل ولا أحد ينكر أن النظم السياسية التي سادت الممالك الإسلامية عبر العصور المختلفة ومنذ تحولت الخلافة إلى «مُلك» لم تكن نظمًا ذات شبه قريب أو بعيد بالنظام الذي يطلق عليه في العصور الحديثة اسم (النظام الديمقراطي) .

(٤)

علينا أن نعبر أزمنة متعددة متباينة متطاولة لكي نشهد تحولات حقيقية في المفهوم والأنظار المتعلقة بمسألة الديمقراطية في المجال العربي . ولا يشك أحد في أن هذه التحولات لم تحدث ابتداء بفواعل ذاتية في هذا المجال . فالحقيقة هي أن الغرب الحديث وتدخله التاريخي في مصير العوالم العربية والإسلامية هما اللذان كانا مبدأ التغير . وكان الاتصال المباشر بين عالمي العرب والغرب هو القناة التي مرت بها الأفكار الجديدة . وقد بات أمرًا سائرًا أن نقول إن المصري رفاعة الطهطاوي والتونسي خير الدين مثلاً كانا طليعة قوى التغيير الجديدة . وكذلك ليس سرًا أن «الأنوار» الفرنسية أدت دورًا حاسمًا في هذه العملية ، وأن أفكار الحرية والمساواة والعدالة قد تصدرت الظاهرة برمتها . ومع أن الطهطاوي يأخذ على الفرنسيين مبالغتهم في النزعة «العقلانية» ، وفي الاحتكام إلى «الحسن والقبح الذاتيين» أو «العقليين» . إلا أنه كان مفتونًا حقًا بهذه المساواة الفذة أمام القانون ، وبتلك الحرية التي توهم أنها عين العدل والإنصاف اللذين طالما تغنى بهما أهل الإسلام (تخليص الإبريز : ٧٤-٨٠) ، مناهج الألباب : ٦٦-٧٨) . وتعلق خير الدين بالمثال الأوروبي القائم على الأخذ بالتنظيمات الدنيوية المفضية إلى طرق الثروة وترويج الصناعات ، ووقف من أمر هذه التنظيمات على الأساس الذي تقوم عليه إذ صرح بأن «التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية» هي مبدأ ما أحرزه الأوروبيون من قوة وثراء ونماء ورفاهية وأمن وحسن إمارة (كتابي : أسس التقدم ، ص١٣٢ وما بعدها) . ولم يغفل خير الدين عن قضية أساسية ذات صلة وشيجة بالتقدم العمراني وهي أن العدل ومشاركة أهل العقد والحل للملوك في كليات السياسة بمقتضى القانون شروط لا غنى عنها في الأمر . والمصلحة تقتضي ، لتقدم أحوال الإسلام ، تأسيس هذه التنظيمات القائمة على الحرية والعدل والشورى والقانون . ومذهب خير الدين هنا ، مثله في ذلك مثل الطهطاوي ، يرتد إلى تمثل صريح لما أمكن تسميته بـ«الديمقراطية الجمهورية» .

إن الخطوة الأكثر تطورًا وتقدمًا في الاتجاه الديمقراطي عند مفكري النهضة العرب جاءت على وجه التحديد من النقد العنيف والحملة المتعددة الجهات على ظاهرة الاستبداد و«الحكم المطلق» . وقد كان ابن أبي الضياف في طليعة من نهض لنقد الاستبداد ؛ إذ اعتبر «المُلك المطلق» معارضًا للشرع والعقل ورأى ، مستلهمًا ابن خلدون ، أن أغلب هذا الملك جور ، وأن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» (إتحاف أهل الزمان ١ : ٣٧) . وفي المضاهاة التي عقدها بين أصناف الملك أو الحكم الثلاثة التي عرفها : الملك المطلق والملك الجمهوري والملك المقيد بقانون ، إنحاز ابن أبي الضياف إلى هذا الحكم الأخير الذي رأى أنه يدور بين العقل وبين الشرع ، وأن صاحبه يتصرف بقانون يلتزم به ولا يتجاوزه ، وبخاصة حين نعلم أنه ينفذ الأحكام بآليات تنشد العدل وتتمثل في «مجلس الشورى» -أي البرلمان- الذي ينتخبه الأهلون أو عامة الناس . وفي رأيه أن هذا المجلس «معتبر» في نظر الشرع الإسلامي ، وأن نظام «الملك المقيد» نظام حسن نافع يجلب الخير على رغم ما يذهب إليه بعض المسلمين من الاعتقاد أنه بدعة في الإسلام وتشبهٌ بغير أهل الملة الإسلامية (إتحاف ١ : ٧١) . وهنا أيضًا يتضح أنه قد تم الأخذ بوجه أساسي من وجوه الديمقراطية «الجمهورية» في مجال «ملكي دستوري» . وأن هذه الخطوة قد تمت بإحداث «بدعة» ، هي بدعة «مجلس الشورى» أو البرلمان ، أي اللجوء إلى آلية الاقتراع والانتخاب «التمثيلي» .

وكان السوري عبدالرحمن الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية : الحرية والعدالة والمساواة ، وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على «أصول الإدارة الديمقراطية» (طبائع الاستبداد : ٣٤٦-٣٤٨) .

وبلغ المسار «الديمقراطي أوجه ، في فكر عصر النهضة ، عند السوري عبدالحميد الزهراوي الذي حمل ، كالكواكبي ، على الاستبداد حملة شعواء

وجعله العدو الأكبر للتمدن ، وأكد أن الخلاص منه يكمن في الدستور والحكم التمثيلي (النيابي) والحرية . «أما السبيل إلى ذلك كله فهو العمل من أجل بث فكرة آتية من مونتسكيو والفلسفة الديمقراطية هي فكرة (الروح العمومية) التي يكمن فيها الاتحاد والقوة ، وتتجسد فيها القوة الأخلاقية التي جعلت الأسلاف يحبون جميع الناس ، ودفعتهم إلى بذل جهودهم البالغة من أجل نشر روح العدالة في الإنسانية (. . .) أما ممثلو الروح العمومية المدعوون لاستلام أمور الجماعة العمومية وقيادتها فيمكن أن يتم التماسهم بواسطة الانتخابات أو الاستعدادات الشخصية أو الكفاية في الأمور العمومية . وبقدر ما يعمل ممثلو الجماعة على تحقيق الروح العمومية يكونون جديرين بالزعامة والقيادة» (كتابي : أسس التقدم ، ص٣٢٤-٣٢٥ ، وكتابي : الطريق إلى المستقبل ، ص٢٩٦) . إننا هنا ، وعلى وجه التحديد ، في قلب المفهوم العام للديمقراطية الكلاسيكية .

رحل الزهراوي عام ١٩١٦ ، ورحل بعده بقليل «الاستبداد التركي» الذي طالما ناضل في وجهه وكان واحدًا من ضحاياه . بيد أن التطلع الديمقراطي المناهض للاستبداد لم يتوقف ، وإنما أصبح بعد الحرب العالمية الأولى وجهًا من وجوه التحرر العربي الأصيلة الراسخة . وعلى الرغم من المواقف المتحفظة التي عبرت عنها القوى التقليدية الدينية في شأن هذا النظام الوافد من الغرب ، وعلى رغم ما ذهبت إليه بعض الحركات الدينية - السياسية من تقرير القول إن هذا النظام «نظام كفر» إذ هو يستبدل بإرادة الله وحكمه إرادة الشعب وحكمه ؛ إلا أن التيارات الدينية هذه لم تكن جميعًا -وتحت كل الظروف وفي كل الأشكال- مضادة لهذا النمط من الحكم . فقد تقبل مفكرون ودعاة من أمثال حسن البنا وعبدالقادر عودة بعض قواعد هذا النظام ، وبذل آخرون جهودًا ملموسة في التقريب بين هذا النظام وبين «الشورى» الإسلامية إذ اختاروا أن تكون هذه الشورى «ملزمة» لا «مُعلمة» فحسب ، وعززوا هذا الاختيار بتبني مبدأ «الأغلبية التمثيلية» و«سيادة الأمة» . لكن

الإجماع منعقد عندهم على الاعتقاد بأن النظام الشوري ليس هو الديمقراطية الخالصة ، مثلما أنه ليس الثيوقراطية الخالصة . فهو على الرغم من موافقته للديمقراطية وللنظام الجمهوري في مسألة اختيار الحاكم وفي طلب مبادئ العدالة والمساواة والحرية ، إلا أنه يفارق الديمقراطية في أنه يقيد الحاكمين والمحكومين بالشريعة الإلهية في جميع الأحكام التي وردت فيها النصوص . وبشكل عام يمكن القول إن هؤلاء المفكرين والدعاة الذين ينزعون نزعة «حديثة» أو «عصرية» محدودة ، بدعوتهم إلى مبادئ الشورى والعدل والحرية والمساواة ، يقرون في نهاية الأمر بما يسميه علال الفاسي بـ«الديمقراطية المقيدة» .

أما تيار التحرر والتنوير فقد اشتد ساعده بين الحربين ، وعبر عن نفسه في جملة من الدعاوي الجريئة عرضها في بحوث تتقلب بين المعرفة العلمية الرصينة وبين المطالب والرغبات والتشوفات الضاربة في حقل الأيديولوجيا . عرّف طه حسين بـ(نظام الأثينيين) وبديمقراطية بيركليس ، وطبق المنهج الديكارتي -العقلاني الليبرالي- في دراسة الشعر الجاهلي ، وربط (مستقبل الثقافة في مصر) بالقيم الرغبية الحديثة المشبعة بالروح الديمقراطية . ونافح قاسم أمين عن مبادئ الحرية والمساواة بالدعوة إلى (تحرير المرأة) وتشكيل (المرأة الجديدة) . وأقدم علي عبد الرازق على أمر جلل إذ وجه سهامه إلى نظام الخلافة وأخرجه من دائرة (الشرع) ليخلص له نظام في السياسة الدنيوية البشرية لن يكون شيئًا آخر غير الديمقراطية . وبقية فصول المسألة إلى أواسط القرن معروفة .

فإذا ما خطونا بعد ذلك خطوات قليلة وجدنا أن المطلب الديمقراطي قد أصبح في الحركات الجمعية «النشطة» ، مطلقًا دون قيد أو شرط . القوميون يجعلونه في الصدارة من شعاراتهم . والاشتراكيون ينسبون أنفسهم إليه . والشيوعيون يسوقونه بتحديدات وحدود خاصة بهم ، بين مبادئهم . والليبراليون أهله والمنافحون الأوفياء عنه بطبيعة الحال . وفي العقدين

الأخيرين من القرن يعود لجهود التنوير ألقها وحيويتها واندفاعتها فتتقدم الديمقراطية كل المبادئ والنظم الأخرى، وتقترن بمطلب «العقلانية»، وتكون أحد أعمدة «المجتمع المدني» المنشود ومبدأ مقومًا من مبادئه الأساسية. وفي هذه المرحلة تعني الديمقراطية جملة من المبادئ والمفاهيم والمواقف: الحرية، العقلانية، الانعتاق من التراث والماضي والأفكار السابقة، العلمانية، المجتمع المدني، النسبية الاعتقادية، التعددية الثقافية والفكرية، نقد قيم المجتمع، تأسيس النزعة الإنسانية، التنوير، إعادة بناء العقل النقدي، بناء دولة المؤسسات القانونية والتنظيمات الحرة والمواطنة الكريمة، نقد الاستبداد والنظم السياسية القهرية والقمعية. وهذا النقد الأخير، نقد نظم الاستبداد السياسي، يحتاج إلى نظر ما. إذ إن خللاً ملموسًا، عنده، قد وقع في الحراك الديمقراطي. والسؤال الذي أفضى هذا الخلل إلى إثارته هو التالي: هل تسوغ عوارض التاريخ المضادة للديمقراطية التنصل من الديمقراطية -أو وضعها بين قوسين، إلى حين- والانحياز إلى قبول النظام الدكتاتوري ذي الطبيعة الاستبدادية المناقضة كل التناقض للديمقراطية؟ لقد حدث في النصف الثاني من القرن العشرين وفي العقود الثلاثة الأخيرة منه أن قويت شوكة الحركات والتيارات الدينية والسياسية -أي الإسلامية- وكانت في أعين الديمقراطيين تيارات مناقضة للديمقراطية، معادية لها، خطرًا عليها وعلى الحركات التي تهتدي بهديها. وتفجرت صراعات «عنيفة» بين بعض هذه الحركات وبين بعض الأنظمة السياسية القائمة ذات الطبيعة غير الديمقراطية وفق الديمقراطيين وحسب التحديد الاصطلاحي المتماسك للمفهوم والنظام. وكانت بعض هذه الصراعات غير عنيفة، أي أنها مما كان يدخل في باب العصيان أو «الصراع السلبي»، أي معارضة أيديولوجية صريحة لكنها غير منحرفة إلى طريق العنف المادي. لقد حدث في هذه الأشكال المختلفة من «الصراع» أن «الديمقراطيين» العرب وقفوا، في الصراع، إلى جانب «تعليق» المسار الديمقراطي، وتسويغ فض الصراع وفق الطريقة التي اختارها النظام الذي

استقر عندهم . إنه نظام استبدادي مضاد للديمقراطية . بكل تأكيد الموقف «سياسي» وليس ثمة ما يلزم فيه إلى الرجوع إلى «الأمر الخلقي» طالما أن الأطراف داخلة في «لعبة الصراع» . لكن ذلك يعني في نهاية التحليل أنه ليس للديمقراطية «ماهية ثابتة» ، وأنها يمكن أن تقع في أية لحظة غير متوقعة في حالة من «الانتهازية» الصريحة تفقدها مصداقيتها الأصلية ، وهو ما حدث تمامًا لأولئك الديمقراطيين العرب الذي سوّغوا فعل بعض خصومهم خشية من بعض خصومهم الآخرين .

على أن ذلك لا يمثل سببًا للتنصل من المصطلح ونظامة ، إذ إن مثل هذه «الصعوبات المربكة» يمكن أن تلحق بأي نظام . وانحراف فريق ذات اليمين أو ذات الشمال لا ينهض سببًا لإسقاط المبدأ أو المفهوم أو النظام برمته ، فضلاً عن أن يلحق ذلك بالفرقاء الآخرين الذين لم يقعوا في ذلك الانحراف .

على رغم كل شيء تابعت قوى التنوير الديمقراطية فعلها واجتهادها لترسيخ هذا المفهوم وفق معناه «الكلاسيكي» أو وفق حدوده «الجمهورية» أو وفق مبادئه «الليبرالية» بشكل أو بآخر ومن جميع الأبواب . ويكفي أن نقلب النظر في أعمال وجهود فؤاد زكريا ، ومحمد أركون ، ومحمود أمين العالم ، وجابر عصفور ، ومحمد عابد الجابري ، وبرهان غليون ، ومحمد جابر الأنصاري ، وعبدالله العروي ، وسيد ياسين ، وخلدون النقيب ، ومحمد الرميحي ، وناصيف نصار . . . لكي نكون على بيّنة من أن المفهوم ونظامه قد استحوذا على طلائع جميع قوى التنوير عند نهاية القرن الذي ينسحب ومطلع القرن الذي يبدأ خطواته الأولى . ويظل مع ذلك للمسألة بقية من القول .

هل أصبحت الديمقراطية قدرًا مقدورًا على الجميع ، في كل أصقاع المعمورة ، وفي كل الثقافات ، وعند كل الأمم ، وفي كل الظروف؟ ذلك ، بكل تأكيد ، هو ما لا يفتأ يكرره الليبراليون . فالظفر الذي حققته الرأسمالية في صيغتها الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق ليس إلا ثمرة للديمقراطية الليبرالية . وتقدم هذه الصيغة في الوقت الذي انحسرت فيه أو تبددت جميع الصيغ

والنظم الأخرى ينهض دليلاً على «صدقية» هذا النظام وعلى مزاياه المطلقة. لكن الوجه الآخر لهذه الدعوى يصاغ في سؤال آخر: هل يكمن سر جاذبية الديمقراطية في إخفاق مضاداتها؟

الحقيقة أن مسوّغ الديمقراطية -والكلام هنا على الديمقراطية على وجه العموم لا على الديمقراطية في شكل محدد من أشكالها- يكمن في القيمة الذاتية لمقوماتها الخاصة وليس في مجرد إخفاق النظم المضادة. فليس سرًا أن إخفاق النظم الأخرى لم يكن راجعًا لسبب أحادي هو هشاشة هذه النظم أو ضعفها الذاتي فحسب، وإنما كان ذلك أيضًا بسبب الحصار والضغط والتخطيط المضاد الذي أنفذه العالم الرأسمالي بشكل منظم ومن دون تهاون أو كلل. فلا أحد يستطيع أن يتنكر للوجوه الجاذبة وللسحر الجلي الذي تتمتع به الديمقراطية بما هي نظام يستجيب لتطلعات عميقة أصيلة عند الأفراد والجماعات على حد سواء. ويكفي أن يلاحظ المرء أن هذا النظام ينهض بديلاً للسلطات الفردية والاستبدادية والقمعية حين تتبين له قيمته الذاتية. فبين الحرية والعبودية لا يحتاج أحد إلى أي قدر من التأمل أو التفكير في الاختيار. وبين أن يخضع المجتمع والدولة لحكم مطلق وبين أن يكون الحكم في يد الأكثرية التمثيلية أو في يد من يختارهم المواطنون بحرية وطواعية لا سبيل ولا وجه للتردد. والنظر نفسه يرد في شأن جملة القيم والمبادئ التي تنشدها الديمقراطية وتتقوم بها. وليس من الضروري الإفاضة في هذا الوجه من المسألة. لكن الديمقراطية ديمقراطيات.

والحقيقة أن الديمقراطية ليست أبدًا بمنأى عن وجوه النقد. وهذا النقد يمكن أن يأتي من مصادر وجهات مختلفة (DAHL, R.A. Democracy and its Critics, Yale University, 1959,) غير أن ما هو أهم وأجل من النقود التي قد تستقيم بشكل خاص في إطار الجدل داخل الأوساط الفكرية والإيديولوجية والفلسفة السياسية الغربية على وجه الخصوص، يتمثل في مدى موافقة «الاتجاه الديمقراطي» للأوضاع القطرية والعامة في العالم العربي،

وفي تحديد النموذج أو الشكل الذي يستقيم الأخذ به أو استلهامه أو الاستناد إليه ، هنا أو هناك . ذلك أن «الشروط النوعية» الخاصة بهذا القطر أو ذاك لا يمكن أن تكون حيادية أو غير ذات أهمية في أي خيار ديمقراطي يمكن التوجه إليه ، هنا أو هناك . وبكل تأكيد ثمة حالات ستستدعي الرثاء وستثير السخرية إذا ما طلب إلى أهلها التحول إلى الحكم الديمقراطي مرة واحدة .

والواقع أن قصتنا التي تُستأنف اليوم مع الديمقراطية على أنحاء جديدة تتطلب توجيه النظر إلى جملة من القضايا الأساسية .

فأولاً : لا بد من أن نعاود النظر في المفهوم وفق منظور تنويري ، أي وفق منظور انتقادي -سلبي أو إيجابي أو الاثنين معًا- لأنه لا يجدر بنا أن نسلم بأي شيء تسليمًا نهائيًا ما لم نكن على يقين تام من أن الأمر يستحق فعلاً هذا التسليم .

وثانيًا : لا بد من أن نقابل حزمة الديمقراطيات «المتداولة» اليوم -وبخاصة تلك التي تنتمي إلى الأفق الليبرالي- بجملة الأوضاع العامة والقطرية في العالم العربي لنرى إن كانت هذه الأوضاع «تُطيق» هذا النمط أو النموذج أو ذاك من أنماط الديمقراطية ونماذجها .

وثالثًا : من واجبنا أن نجيب عن السؤال التالي : هل يتعين علينا أن ننطلق في المسألة من «المعطى الغربي» فحسب ، أم أنه لا مفر من أن نستحضر وجوه التجربة التاريخية أو التراثية في الأمر ، إن كان ثمة ما يستحق أن يُستحضر؟

وأخيرًا : أين «تقع» الديمقراطية ، وبأي معنى ، في مخطط «سياسات الضغط» التي ينبغي أن تمارس في الفضاءات العربية؟

إن النظر التنويري إلى مفهوم الديمقراطية -بمعناها العام- أي بمعنى أن يختار الشعب حاكميه لمدة محدودة منتظمة متداولة وفق مبادئ الحرية والمساواة والأغلبية التمثيلية (ألان تورين : ما هي الديمقراطية؟ ص٣٩-٤٠ من الترجمة العربية ، دار الساقي ، ١٩٩٥) لا ينكر القيمة السامية لهذا المفهوم ولا يهون من شأن التحولات التقدمية العظمى التي تحققت للإنسانية على دروب

التحديث والتنمية وتحرير الإنسان من جملة أشكال العبودية والاستبداد ومصادرة الذات . ومع ذلك فإن للديمقراطية «المنفتحة» نفسها -وفق إطلاق جورج بوردو- G. Burdeau- محاذيرها وشِباكها . لا شك في أن ما يسميه بالديمقراطية «المنغلقة» هي ديمقراطية حافلة بالعيوب التي تتخلل جميع الأنظمة الاستبدادية التي لا تفتح إلا أبوابًا ضيقة للحرية والمساواة ، وذلك بسبب ما يكتنفها من تحيز وتعصب وضيق أفق . لكن الديمقراطية المنفتحة تعاني أيضًا في كثر من الحالات من ضحالة النضج والوعي السياسي لدى «الجماهير الشعبية» . وهذا يعني أن «الأكثرية» التي تفتقر إلى النضج والوعي ستكون الحاكم السان للقوانين المدبر لأمور المجتمع والدولة ، وأن «الأقلية» التي تمتلك الخبرة والوعي ستحرم من ذلك . وفي نظام سياسي اقتصادي ذي طبيعة رأسمالية -أو رأسمالية سوقية- سيكون من اليسير تمامًا «استغلال» هذه الجماهير والعبث بها باستخدام القوة المالية التي لا حدود لها والتوجيه الإعلامي الطاغي المزيف . وبكل تأكيد قلة هي التي ستتابع النقد النيتشوي للديمقراطية ، وستسلم معه بأن العدالة والحرية والخير العام والحضارة . . هي أمور تصدر عن «أخلاقيات الضعفاء» أو أن العملية الديمقراطية هي «الصورة التي تتحلل عليها القوة التنظيمية» (Nietzsche, Humain, trop humain, p. 473) أو أن الديمقراطية «اسم زعاف» . لكن النقد القديم الذي شرعه أفلاطون واستحضره ويستحضره كل نقاد الديمقراطية يتمثل في أن الديمقراطية نظام يتهدده على الدوام ما تسميه سيمون غوايار فابر بـ«الإغراء الدياغوجي» ، أو الغوغائي الذي يتمثل في «شطط العامة» أو «الجماهير الشعبية» وفي طغيانها الغرائزي وعجزها عن الوقوف عند حدود الحكمة والعقلانية . والأكثرية الشعبية التي تفتقر إلى النضج والخبرة والوعي والعلم والحكمة يمكن أن تكون مصدرًا لهذا الشطط والتجاوز على وجه الحقيقة . وكذلك ينهض في وجه الديمقراطية النقد الذي تتمثله هنّه أرندت Hannah Arendt إذ تذهب إلى أن من شأن هذا النظام الذي ينشد تقليص الفروق بين الأفراد وتضييق التفاوت

بينهم أن يؤدي إلى حالة من «التوحيد» أو المزج الاجتماعي تختفي فيها «الفروق الفردية» ، وتتبدد معالم «الشخصية» ، وتتفجر الحدود بين «العام» وبين «الخاص» ويقع الأفراد «الذريون» في حالة من التشابه والتماثل تجعلهم «غرباء» فيما بينهم و«عاديين» جدًا في ذواتهم .(Simone Goyard Fabre, Quest-ce que la démocratie, Armand Colin, Paris, 1998, p. 175.)

والحقيقة أن هذه الأنظار النقدية لها ما يسوّغها ، وهي بكل تأكيد وجيهة ، لكنها لا تستقيم إلا في حالات وأوضاع ذات خصائص محددة . وهي هنا انخفاض درجة الوعي عند الأغلبية ، وغيابُ النضج الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والنفسي عند المجموع ، وهيمنةُ الأهواء والنزوات والعصبيات المتدنية ، وافتراضُ الاعتقاد أن الديمقراطية تعوق تفتح (الذات) وانطلاق الطاقات الخلاقة ، ونظرة «جمالية» خاصة إلى الكائنات البشرية . وهذه الأحوال ، بجملتها ، تجعل «الشعب» غير كفء للتمتع بالنظام الديمقراطي ، لأن إنفاذ الديمقراطية يتطلب في جميع الأحوال شرطًا ضروريًا هو «الأهلية» أو «الكفاية» الشعبية . وإلا فلا ديمقراطية . . والدمار والشرور الذاتية والعامة .

إن توجيه هذه «الأعراض» الخطرة إلى الفضاءات العربية ذو معنى عظيم . فمن المؤكد أن حالة ضحالة الوعي والنضج العام هي حالة مهيمنة في مساحات غير ضيقة من العالم العربي . ومن الطبيعي أن تنهض هذه الحالة في وجه إنفاذ الديمقراطية وإشاعتها في المجتمعات العربية ، وهذا هو ما تعللت به على الدوام الأنظمة الاستبدادية العربية . بيد أن هناك أيضًا قطاعات عربية واسعة قد بلغ النضج والوعي عندها حدًا كافيًا لممارسة هذا النمط من الحكم . ومن المؤكد أيضًا أن نظم الحكم يمكن أن تسهم إسهامًا حقيقيًا في تبديد أحوال الجهل وضعف النضج الشعبي إذا ما أخذت بمبدأ الخير العام وأذنت لقوى التنوير بأن تؤدي وظيفتها بحرية في ظل النظام والقانون ، وإذا ما سلّمت بأن صيغة ما للديمقراطية ، على الأقل ، هي خير من نظام الاستبداد الذي هو

نظام لا مستقبل له بكل تأكيد . وفضلاً عن ذلك فإن الأمور يمكن أن تستقيم بقدر ما بفضل القوى والتجمعات «الحزبية» ، أو بفضل جماعات الضغط وغير ذلك طالما أن الديمقراطية «المباشرة» ليست هي الديمقراطية المنشودة .

ومن وجه آخر لا سبيل إلى إخفاء الوجوه المشرقة الحية لبعض صور الديمقراطية ، لأنه إذا كانت الديمقراطية الليبرالية في شكلها «السوقي» نظامًا سيء القصد والسمعة عند الكثيرين ، فإن الديمقراطية المجتمعية أو «الجماعتية» يمكن أن تكون صيغة طيبة حميدة لعالم لا يطيق غياب «الجماعة» ولا يتحمل كثيرًا ، على الرغم من فردانية أبنائه ، الحالة «الذرية» الناجمة عن إنفاذ الأشكال المتطرفة للديمقراطية الليبرالية ، فضلاً عن الآثار الاجتماعية والنفسية لهذه الديمقراطية . وليس ثمة شك في أن ديمقراطية تمثيلية «جماعتية» تتعلق بالحرية والمساواة والعدالة والخير العام يمكن أن تجد لها تربة صالحة تمامًا في جل الفضاءات العربية . إن هذا هو ما سيكون موضوع الوجه الثاني من النظر في المسألة . أما ما هو أصل النظر هنا فهو أن الديمقراطية ، على علاتها -أي على الرغم من جميع المواقف النقدية في شأنها- هي الآن ، وفي الظروف التي تتلبس العالم ، والعالم العربي على وجه الخصوص ، صيغة الحكم التي لا مفر من التوجه إليها . لمزاياها الذاتية أولاً ، ولغياب البدائل «العملية» على المدى المنظور ثانيًا : . . أي لما قامت عليه واستندت إليه من مبادئ عامة موجهة ومن موقف مركزي تمثل في النهوض في وجه طغيان السلطات الاستبدادية . إن جماع الموقف الديمقراطي يتمثل في الصيغة التالية : «يتعين أن يكون الشعب حرًا في اختيار أولئك الذين يحكمونه ، ويتعين على الحكام أن يعملوا بحرص ثابت من أجل المساواة والعدالة والخير العام» .

وموقع مفهوم «العدالة» هنا موقع مركزي جوهري . ذلك أن العدالة مطلب حيوي في «الحالة الإنسانية» بإطلاق وفي التجلي الديمقراطي لهذه الحالة على وجه الخصوص . وهي ليست ابدًا أقل أهمية وخطورة وضرورة من الديمقراطية نفسها . وفي التراث العربي الإسلامي احتلت مركز الصدارة في المقاصد

والأخلاق السياسية . وفي أيامنا أيضًا وفي كل مكان أصبحت العدالة وجهًا أساسيًا من وجوه التفكير السياسي والأخلاقي عند كبار الفلاسفة السياسيين . ومبدأ الأهمية والخطورة هنا يكمن في أن العدالة -التي هي ذات قيمة مطلقة عند جميع الناس- باتت مهددة في عمقها في العصر الديمقراطي . لأن الديمقراطية تبني كل وجودها وتؤسس كل صدقيتها على الحرية . والحرية في الديمقراطية لا يكاد يكون لها شطآن . وفي النظام الرأسمالي الليبرالي -وفي ليبرالية السوق على نحو أخص- لا تعترف الحرية لنفسها بحدود ، مثلما أنها لا تريد أن يكون لأحد أبدًا يد عليها . والدولة نفسها في الفلسفة الليبرالية السوقية ، أي في ما قد يسمى بالليبرالية الجديدة ، ترتد إلى أضيق الحدود ولا يطلب منها أن تتدخل في شؤون الحرية والسوق إلا بصفتها ضامنًا قانونيًا لقانون السوق ، أي لإرادة الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الضخمة التي سيّجت نفسها بقوى الإعلام المرعبة . ما الذي يتبقى للمجتمع والأفراد والدولة؟ وما هو مصير العدالة بوجه خاص في هذا النظام الذي لا يعرف قيمًا غير قيم اقتصاد السوق؟ إن التناقض بين الديمقراطية وبين العدالة يصبح في المنظومة الديمقراطية دقيقًا حساسًا شائكًا ، وفي أحوال محددة من النماذج الديمقراطية تصبح العدالة كائنًا غير مرغوب فيه على الإطلاق ، مثلما أن تلك الديمقراطية تصبح وبالاً على الحياة البشرية .

معنى ذلك أن الجهات السياسية الاجتماعية العربية ، في الخطط التي توضع للحاضر والمستقبل ، مدعوة إلى أن تتنبه لهذا المكمن من الخطر إذ تختار هذه الطريق أو تلك من طرق الديمقراطية ، لا لأن العدالة قيمة تراثية أصيلة في ذاتها ، على وجه التحديد ، ولكن لأن العدالة قيمة مطلقة في ذاتها ولا يحق لأحد أن يصادرها باسم الحرية أو باسم غيرها أيًا كانت القداسة التي تضفى على الحرية أو على الديمقراطية . إن أي صيغة للديمقراطية تتنكر لهذه القيمة الاجتماعية -الأخلاقية الجوهرية ، قيمة العدالة ، لا ينبغي لها أن تجد موئلاً ووطنًا صالحًا في عالمنا . وليس المقصود هنا العدالة السياسية والقانونية

فحسب ، وإنما المقصود أيضًا -وقبل كل شيء- العدالة الاجتماعية في تجلياتها الحيوية المعيشية ، أي الاقتصادية . لذا سأقول إن الخيار الديمقراطي العربي في المستقبل ينبغي أن يتوجه إلى نموذج «الديمقراطية الجماعتية» ، لا إلى الديمقراطية المشتقة من «الليبرالية-الجديدة» ، ليبرالية السوق الكونية التي تحتقر العدالة وجملة القيم الإنسانية المؤسسة لكرامة الذات الإنسانية .

أي الطرق في الديمقراطية نتبع؟ علينا أن نتنبه هنا إلى أن الإجابة عن هذا السؤال تتعلق بوجهين من المسألة : الأول ذو علاقة بالمضمون والمفهوم ، والثاني ذو علاقة بآليات إنفاذ هذا المضمون أو هذا المفهوم . الأول يتعلق بمعنى الديمقراطية نفسها ، والثاني يتعلق بالطرائق العملية الإجرائية لإقامة حكم أو نظام ديمقراطي .

تتفق جميع نماذج الديمقراطية -بتفاوت في الدرجة والفهم أحيانًا- حول نقطة أساسية في أمر الديمقراطية ، وهي أن غاية الديمقراطية أن يحكم الشعب نفسه وفقًا لمصالحه وحاجاته وتطلعاته ، وأن يتم ذلك وفق مبادئ الحرية والمساواة . وتتفرد الديمقراطية الليبرالية الجديدة المرتبطة باقتصاد السوق بمبدأ الحرية على نحو كامل الشطط . وبكل تأكيد تبدو «الغائية» الديمقراطية» -خلا صيغتها الراديكالية المتطرفة- غائية يتعذر التنكب عنها أو تجاهلها أو مناهضتها من حيث المبدأ .

بطبيعة الحال لم يعد من الممكن مراجعة جميع أنماط الديمقراطية ونماذجها من أجل الاختيار ، فثمة نماذج أو أنماط لم تعد قابلة للأخذ ، وثمة أخرى قد دمرت صدقيتها التجربة التاريخية . فالديمقراطية الأثينية غير ممكنة التطبيق لاستنادها إلى العامل السكاني الذي جبّها ، وإلى قيم باتت غير مقبولة اليوم لمضادتها لقيمنا الحديثة ولقيمنا «التقليدية» على حد سواء . والديمقراطية المباشرة ، تلك التي حكمت النظام السوفييتي ، تم تدميرها وباتت فاقدة للحس والجذب والتأثير فضلاً عن أن من يجنح إلى الأخذ بها ، الآن أو في المدى المنظور ، سيجابه على الفور سياسة «حصار» و«مقاطعة» و«عقوبات» يتولى

إنفاذها اليوم ما أطلق عليه اسم «المجتمع الدولي» ، وهو مجتمع خاضع لهيمنة «الغرب الأمريكي» . فلا يبقى إذن إلا الديمقراطية الليبرالية ومنافسها الديمقراطية الجماعتية ، من وجه ، والديمقراطية - الاجتماعية ، من وجه آخر .

تلك هي الخيارات التي يجدر بالفضاءات العربية أن تتوجه إليها لتنحاز إلى واحد منها وتختار ، لأن الحقيقة هي أن المسألة ، منهجيًا ، هي عملية «اختيار» عقلاني وعملي سديد لا عملية «انتظار تاريخي» يتوقع منه أن يفضي إلى هذا النموذج أو ذاك من النماذج الديمقراطية ، على نحو ما جرى في الغرب . لأن الواقع هو أن التطور التاريخي للممالك والجمهوريات والاقتصاديات الغربية هي التي حكمت الحراك الديمقراطي الغربي ، في أجواء متبدلة متحولة يرتبط جلها بما أسماه ابن خلدون «النحلة من المعاش» ، فتارة نحن بإزاء الدولة -المدينة (Polis) وتارة نحن بإزاء الدولة - الأمة ، أو الدولة - القومية ، أو الدولة الحديثة ، وتارة نحن بإزاء حالة زراعية ، أو بإزاء «مجتمع أبوي» أو بإزاء اقتصاد سابق على المرحلة الصناعية ، أو بإزاء حالة اقتصاد تنافسي ، أو حالة من اقتصاد صناعي متقدم ، أو حالة من اقتصاد السوق . . . عن كل واحدة من هذه الحالات ينجم نمط من العلائق الديمقراطية أو من نماذج الديمقراطية ، إلى أن «استقرت» الأحوال - وهل استقرت حقًا؟- عند الأشكال الراهنة . وفي الحالات العربية تختلف الأمور والمعطيات وتختلط الصور والنماذج . وهي ما زالت تتقلب بين حدي مقولتي ابن خلدون الذائعتي الصيت : البداوة والحضارة . ومستويات الحضارة ودرجاتها متفاوتة . وليس ثمة من قطر عربي واحد يمكن الزعم أنه ينتسب إلى آفاق «المجتمع الصناعي» الذي ارتبطت به الديمقراطيات الحديثة . والأحوال الذهنية ، من وجه آخر ، تفتقر إلى التجانس ، وهي تنتشر في الفضاءات العربية في مستويات ثلاثة : ما قبل الحداثة ، والحداثة ، وما بعد الحداثة . فأي أشكال الديمقراطية يوافق مثل هذه الحالات المتضادة المتباعدة المتنابذة ، مبدئيًا؟ إن عملية بل عمليات تغيير حقيقية ينبغي أن تتم في جميع هذه المستويات من أجل «زرع» نبتة

الديمقراطية فيها، وتقليص درجات التفاوت بينها. وههنا لا بد من توجيه أضواء حادة إلى مسائل النضج والوعي السياسي والاجتماعي والمعرفي، والتوجه إلى مرحلة من «التدخل المباشر» من جانب الدولة للخروج من «قانون البداوة» إلى« قانون الحضارة»، لأن الحقيقة هي أن الواقع العربي في مساحات واسعة منه محكوم حتى اليوم بمنطق البداوة، وهو منطق يستعصي تمامًا على الديمقراطية. ومعنى ذلك أن واقع الأحوال يفرض علينا، فيما يتعلق بمستقبلنا-أو مستقبلاتنا العربية- أن نميز بين مستويين في التعامل مع الديمقراطية ونماذجها: المستوى البدوي، والمستوى الحضري. وما يحتاج إليه وما يتطلبه المستوى الأول يختلف عما يحتاج إليه ويتطلبه المستوى الثاني. المستوى الأول يتطلب إنفاذ استراتيجيات عميقة في التغيير الثقافي والذهني والاجتماعي والاقتصادي والقانوني، قبل الدخول به إلى الأجواء الديمقراطية. والثاني يستطيع أن يتبنى وينفذ شرط الديمقراطية ومتطلباتها، وأن يختار بعض نماذجها. أية ديمقراطية؟ تلك التي تستجيب لحاجات المواطن العربي وتطلعاته القومية الإنسانية في الحرية والمساواة والعدالة والرفاهية والخير العام، في ظل نظام من الحكم يجسد الإرادة التمثيلية الحرة الحقيقية للشعب، نظام لا مكان فيه للطاغية أو المستبد، حتى ولو كان ذلك هو «العادل المستبد». إن الديمقراطية الليبرالية الجديدة المشتقة من اقتصاد السوق الراديكالي لن ترضى عن الخيار الديمقراطي الاجتماعي الذي يحرص على رعاية المجتمع وأفراده، وعلى حماية الخير العام للمجتمع، اقتصاديًا واجتماعيًا وأخلاقيًا وسياسيًا، وعلى الالتزام بمبادئ العدالة والمساواة، ومثلما أن تيارات تتعاظم يومًا بعد يوم في الفضاءات الغربية والأمريكية نفسها، وتنهض في وجه الجور والظلم والافتئات التي يثقل بها اقتصاد الشركات العملاقة والمؤسسات المشتقة على مصادر الشعوب الكبيرة والصغيرة، فإنه يحق لنا نحن أيضًا أن ننهج نهج هذه التيارات وننحاز إلى صيغ اجتماعية حرة وعادلة من صيغ الديمقراطية.

وبالمنطق نفسه ، في المجال السياسي ، يحق لنا -وبكل تأكيد ويقين- أن نختار رفض النماذج المتطرفة من الليبرالية السياسية المشتقة أو المتولدة عن الليبرالية الجديدة . ومن بينها هذا النموذج الذي ابتدعه ديفيد هيلد وأطلق عليه اسم الديمقراطية الكونية أو العالمية Cosmopolitan Democracy ، وهي ديمقراطية تستبدل بالدولة الحديثة حكومة أو حكمًا كونيًا يدير شؤون العالم بأسره ويعلو على الدول القومية والقوانين الوطنية والسياسات المستقلة للدول والشعوب . إن هذا النمط أو النموذج من الديمقراطية لا علاقة له البتة بالديمقراطية . إنه الاستبداد بعينه . وهو مثل صارخ على ما ذهبت إليه جمهرة من المفكرين منذ أفلاطون إلى هنه أرندت وليو شتراوس من القول إن الديمقراطية نفسها تحمل في ثناياها بذورًا «مضادة للديمقراطية» ، أي الاستبداد والتوتاليتارية . واستبداد الديمقراطية الكونية لا يأتي هذه المرة من استبداد الأكثرية بالأقلية ، وإنما من استبداد القوي بالضعيف ، والغني بالفقير ، والعالم بالجاهل ، والمتقدم بالمتخلف ، والأقلية التي تملك وتقدر بالأكثرية التي لا تملك ولا تقدر ، إذ أفقرت نفسها بعبث سياساتها وفساد رعاتها ، أو التي تم إفقارها بهذه الوسيلة أو تلك فلم تعد مالكة لشيء أو قادرة على فعل شيء . ولأن الديمقراطية التي تتخذ في بعض الأجزاء العربية أحيانًا حالة من «التضخم الديمقراطي» باتت تفرز «مفكرين» واقتصاديين وكتابًا يغردون صباح مساء لليبرالية الرأسمالية الراديكالية ولاقتصاد السوق ، وهم قادرون على قول أي شيء وعلى أخذ كل شيء «من دون قيد أو شرط» ، فإنه يتعين علينا أن نقول إن للحرية «آثامها» وإن للديمقراطية ألف وجه ، وإن بعض هذه الوجوه قبيحة من غير شك ، وعلى هؤلاء «الدعاة» و«الوعاظ» الجدد أن يعوا ذلك وعيًا تامًا ، ويقيسوا جيدًا عمق المخاطر التي يجلبونها لشعوبهم بتورطهم بانتماءات مدمرة .

(٦)

لا شك في أن المعطى الحضاري الغربي قد احتل قدرًا حاسمًا في السياق الذي مرّ . وكان بيّنًا أن التحليلات السابقة والخيارات التي تم الجنوح إليها تتعلق بشكل مباشر أو غير مباشر بهذا المعطى . حتى ليستطيع أي ناقد أن يترسم نزعة «حداثية» صريحة -وقد يراها «تغريبية»- لا في طريقة التناول والمعالجة فحسب وإنما في بعض المسجد ، رأي أهل العقد والحل . . . لكن التجربة التاريخية الفعلية لم تتح لهذه العناصر فرصة «التراكب» والتبلور في منظومة عقلية متكاملة قابلة للنماء والتطور والتقدم باتجاه صيغ أكثر تعقيدًا وانتظامًا والتحامًا منطقيًا وبنيويًا . فلم يكن الذي حدث في الواقع إلا صيغًا وأشكالاً من حكم الهيمنة الذي فرضته القبائل حينًا أو الشوكة حينًا أو العسكر حينا . من المؤكد أن مفهوم «الأمة» بما هو مفهوم -وهو أولاً وأخيرًا مفهوم قرآني جليل- كان يحمل في طياته وفي بنيته التي حددتها مجموعة من العناصر النصية أو الاجتهادية مضامين عظيمة من شأنها ، لو أن القوى الزمنية سمحت لها بذلك ، أن تكون في قلب منظومة سياسية تمثيلية لا تقل تقدمًا عن تلك التي تجسدها اليوم المنظومة الديمقراطية . ومن المؤكد أن آلية (الإجماع) الأصولية تعزز هذا الاتجاه الأصيل في بلورة «أكثرية تمثيلية» من شأنها أن تعبر بحرية عن مصالح (الأمة) وحاجاتها ، فضلاً عن أن تكون مصدرًا واصلاً للأحكام التشريعية الاجتهادية التي لم ترد فيها نصوص ، أو التي تتطلب «التأويل الاجتهادي» . أما الشورى فمن الواضح أنها تحمل بذورًا حقيقية لمبدأ «الاستفتاء» الشعبي أو «المشاركة» في إدارة شؤون الأمة أو الجماعة أو الشعب . لكن التطبيق التاريخي العملي لم يهيئ لها أن تكون منظومة (منفتحة) في المشاركة والتعبير ، وإنما ضيق حدودها بأن حصرها في أهل العقد والحل الذين كانت دائرتهم في أحسن الأحوال دائرة تمثيلية مختارة محدودة : العلماء وقادة الجند وزعماء القبائل مثلاً ، ويتعذر وفقًا لمفهومنا اليوم أن نقدّر أن آراء هؤلاء يمكن أن تكون حقًا «تمثيلية» معبرة عن مصالح أفراد الأمة جميعًا وحاجاتهم .

(معنى ذلك كله أن المعطى التراثي ليس فقيرًا في المبادئ والعناصر التي تشكل في نهاية المطاف المنظومة الديمقراطية ، لكن من الواضح أن التجربة التاريخية قد أعاقت تشكلاً حقيقيًا لهذه المنظومة . وقد أدرك بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين هذا الخلل في المسألة فأقدموا على مبادرات اجتهادية قربتهم من الأوساط الديمقراطية دون أن يسلموا لهذه الأوساط بأنهم ديمقراطيون قلبًا وقالبًا . لأن عقبة حقيقية كانت في واقع الأمر تقف في الطريق ، وهي أنه لا بد ، لكي يكون أمرؤ ما ديمقراطيًا «بالكامل» ، من التسليم بأن الأمة أو الشعب ، هي أو هو ، مصدر الحكم والتشريع في آن واحد) . وإذا كان الفقهاء المسلمون المعاصرون يقبلون بأن تكون «السيادة للأمة» -على ما يذهب إليه الديمقراطيون- فإنهم في حقيقة الأمر يقبلون بذلك في إطار مفهوم أشمل هو أن السيادة الأصلية والحقيقية هي لله وللشرع . وهذا ما يدخل في حسابات «الديمقراطية» الحديثة ذات الطابع الليبرالي . وعند هذه النقطة بالذات يتعين القول إن مفهوم (الحرية) الذي لا ينفصل إطلاقًا عن النظام الديمقراطي يتجاوز الحدود التي يقرها (النظام الديني) ويعتبر «حلالاً» كثيرًا من الأفعال والممارسات التي تدخل ، في النظام الديني ، في باب «الحرام» . وذلك سبب من أسباب التباعد والتنافر والتضاد .

وأيا ما كان الأمر ، في هذا الوجه من المسألة ، فإن القضية في جوهرها لا ترد إلى المصدر الذي صدرت عنه الديمقراطية -هل هو التراث العربي الإسلامي أم أثينا أم الغرب الحديث- فكل هذه التراثات تشكلت «إنسانيًا» وقيمتها تأتي في نهاية الأمر من طبيعتها وماهيتها ومن قدرتها على الاستجابة المكافئة للمصالح البشرية والمطالب الإنسانية الأصيلة ، ومن التفاعلات التي تحدث في العناصر المشكلة للمنظومة والتي تفضي إلى نظم تحقق «المصلحة» والعدالة والخير العام . وفي هذا الشأن تظل «كلمة السر» التي صرح بها ابن عقيل هي الكلمة الحاسمة في المسألة : «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول ولا نزل به

وحي» ، ومثلها كلمة ابن قيم الجوزية : «فإن ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهها بأي طريق فثم شرع الله ودينه» . فالجواب إذن عن السؤال : نصدر عن «المعطى الغربي» أم عن «المعطى التراثي»؟ هو التالي : في الأمور الإنسانية نصدر عما تتبين فيه المصلحة والخير العام والعدالة ، لا أكثر ولا أقل .

وإتمامًا للقول في قضايانا الأربع الرئيسة ، وخلوصًا إلى غاية هذا المبحث ، يتعين التوجيه إلى أن هذه الديمقراطية التي باتت أحد مطالبنا الأساسية تقع بكل تأكيد في قلب خططنا المستقبلية ، فليس من الطبيعي ، ونحن نعبر بوابات القرن الحادي والعشرين ، أن نظل «متمترسين» في نظم سياسية وبنى اجتماعية ومنظومات قانونية مضادة لتفتح الإنسان العربي ، مدمرة لطاقاته ، معوّقة لحراكه الكوني ، مفككة لذاته ، مرسخة لوجوده الدائم في قيود الفقر والعوز والعبودية . إن سياسات «الضغط» السلمية الشاملة مدعوة لأن تضع هذا المطلب في مقدمة فعلها . في مضمون مجتمعي أو «جماعتي» لا في مضمون ليبرالي جديد «سوقي» . وذلك يعني أن الديمقراطية المبتغاة هي تلك التي لا تطرد (العدالة) من جنانها ، وإنما تتعلق بها تعلق الغريق بدفة النجاة . فالديمقراطية التي تتغاضى عن أفعال ابنتها الجائرة -الحرية- وتأذن لها بأن تدوس العدالة بقدميها العابثتين لا ينبغي أن تستحق منا أي اهتمام أو تقدير أو رعاية . والديمقراطية التي تأذن لأبنائها بأن يتجاوزوا حدود «القسط» و«العدل» و«الاعتدال» تفتح الطريق واسعًا للتوتاليتارية والحكم المطلق المستبد والنقائض الشرعية للديمقراطية نفسها . وذلك أيضًا أن الديمقراطية التي تتعلق بها هي تلك التي تنشد الحد من السلطة المطلقة للدولة ، لكنها تأبى أن تهمش الدولة وتجعلها تابعًا ذليلاً لسلطة السوق والشركات العملاقة ، وتجردها من وظيفتها المجتمعية ومن دورها في تحقيق الخير العام للمواطنين والمجتمع ، وفي إنفاذ مبدأ العدالة بأمانة ونزاهة . وهو يعني أيضًا ، حين يتعلق الأمر بالفضاءات العربية ، [أن الديمقراطية تتطلب التدخل المباشر من الدولة لتعديل بعض وجوه العلاقات والامتيازات القانونية في المجتمعات التي لا تزال تشكو

من ذلك أن تتوجه بشجاعة إلى إنفاذ مبادئ هذا النظام ، وأن يرتبط فعلها في هذا السياق باستراتيجيات صريحة في طلبها للوعي المعرفي ، ولتطوير الذات الخلاقة المبدعة لدى أفراد المجتمع ، ولتعزيز الثقافات الوطنية بأبعاد عربية ، ولحق المواطن العربي في هذه المجتمعات الوطنية في الانتماء إلى علاقات غير اقتصادية على نحو متفرد أي في طلب الدولة الرحيمة العادلة] . إن النموذجين «الليبرالي الجديد» المتجذر في «سوقيته» الوحشية ، والكوني الشامل (الكوسموبولوتي) المجرد للشعوب والثقافات والدول من ذاتياتها الشخصية والوطنية هما النموذجان -من نماذج الديمقراطية السائرة أو المقترحة للحاضر والمستقبل- اللذان ينبغي علينا أن ننظر إليهما بحذر شديد وبخشية حقيقية . أما النموذج الذي يطلب الإرادة التمثيلية العامة ويتوخى إنفاذ مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والخير العام والاستجابة لما هو «اجتماعي» - أي النموذج الذي يتقوّم في «الديموقراطية الاجتماعية» ، فهو الذي يجدر التوجه إليه والدفاع عن غائياته وعن مقاصده[*] .

(*) نشر في مجلة عالم الفكر العدد (١) المجلد ٢٩ ، يناير / مارس ٢٠٠١ ، ص١٤٣-١٦٩ ، الكويت . وأعيد نشره هنا . وقد أجريت في بعض أجزائه الرئيسة نظرًا عَدَلْت فيه عما كنت قد توجهت إليه في صياغته الأولى .

مراجع البحث

أولاً : المراجع العربية

- ابن خلدون ، عبدالرحمن ، **المقدمة** ، تحقيق عبدالواحد وافي ، ط١ ، القاهرة ، لجنة البيان العربي ١٩٥٨/١٣٧٨ .
- خير الدين (التونسي) ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، ط١ ، تونس المحمية ، مطبعة الدولة ، ١٢٨٤هـ .
- جدعان ، فهمي - **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ، ط٣ ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٨ .
- **الطريق إلى المستقبل** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ .
- **نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي الحديث** (بحث منشور في : **الماضي في الحاضر** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٩٧ ، ص١٢٧-١٨٣) .
- حوراني ، ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول ، دار النهار ، بيروت .
- زكريا ، فؤاد ، **خطاب إلى العقل العربي** (كتاب «العربي» ، الكويت) .
- الزهراوي ، عبدالحميد ، **الإرث الفكري للمصلح الاجتماعي عبدالحميد الزهراوي** ، جمعه وحققه جودت الركابي وجميل سلطان ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية دمشق ، ١٩٦٢ .
- ابن أبي الضياف ، أحمد ، **إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان** ، تحقيق لجنة من كتابة الدولة ، تونس ، ١٩٦٣ .
- الطرطوشي ، أبو بكر ، **سراج الملوك** ، القاهرة ، المكتبة المحمودية ، ١٩٣٥/١٣٥٤ .
- الطهطاوي ، رفاعة ، **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ .

- عصفور ، جابر ، **هوامش على دفتر التنوير** ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٤ .
- قرني ، عزت ، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية** ، سلسلة عالم المعرفة (٣٠) ، الكويت .
- الكواكبي ، عبدالرحمن ، **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة ، ١٩٧٠ .
- الماوردي ، أبو الحسن ، **الأحكام السلطانية** ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٥٦هـ .

ثانيًا : المراجع الأجنبية

- ARENDT, Hannah: la crise de la culture, Gallimard, Paris, 1972.
- BERNARD, Michel: L'utopie néolibérale, UQAM, Montréal, 1997.
- BOBBIO,N: Democracy and Dictatorship, Cambridge, Polity Press, 1989.
- BURDEAU, Georges: La démocratie, La Baconnière, Paris, 1956.
- DAHL, R. A.: Democracy and its Crites, Yale University, 1989.
- DUHAMEL, Oliver: Les démocraties: Régimes, histoire, exigcnces, Seuil, Paris, 1993.
- FISHKIN, J.: Democracy and Deliberation, Yale University Press 1991.
- FREUND, Julien: L'essence du politique, Sirey, Paris, 1965.
- GIDDENS, Anthony: Beyond Left and Right-The Future of Radical Politics, Stanford University Press, 1994.
- GOYARD-FABRE, Simone: Qu'est-ce que la démocratie?, Armand Colin, Paris, 1998.

- HABERMAS, Jürgen: Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, Paris, 1987.

HELD, David: Models of Democracy, 2d Ed., Stanford University Press, 1996.

- Democracy and the Global order, Stanford University Press 1995.

- Libéraux et communautariens, textes réunis et présentés par: A., Breton, P. De Silvera et H. Pourtois, P.U.F., Paris, 1997.

- MACPHERSON, C. B.: The life and Times of Liberal Democracy, Oxford University Press, 1977.

- MILLER, D.: The Competitive Model of Democracy. J. Duncan (ed.), Democratic Theory and Practice, Combridge University Press, 1989.

- RAWLS, J.: - A Theory of Justice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

- Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993.

- SANDEL, Michaël: Liberalism and the Limits of Justice, Oxford University Press 1982.

- TOCQUEVILLE, A. de: Democracy in America, 2vol., London, Fontana, 1968.

- TOURAINE, Alain: Qu'est-ce que la démocratie"., Librairie Arthème Fayard, Paris, 1994.



الإنسان والإنسان الشامل

في فكر التحديث والنهضة



١- ينتسب القول الآتي إلى فكر التحديث العربي لا إلى فكر الحداثة الغربية . وذلك يعني أن اعتبار المعطيات العربية المشخصة المباشرة يتقدم ، في أي جهد تحديثي ، على النظر إليها بعيون المبادئ التي توجه الحداثة الغربية . لا شك في أن هذه المبادئ تخترق الفضاءات العربية وتجري عليها أحكامًا من أحكامها ، لكن ذلك لا ينبغي له أن يكون أساسًا مطلقًا لاعتبار تلك المعطيات أو معيارًا متفردًا للفهم والتقدير والاقتراح . إن كلمة (فيكو) التي قرن بها طيب الذكر ادوارد سعيد كتابه (بدايات) :- «ينبغي أن يكون منطلقُ المذاهب مستمدًا من المواد التي تعالجها» - هي المبدأ الذي يوجه هذا القول .

لكن ذلك لا يعني أن مفهوم التحديث منبت الصلة عن مفهوم (الحداثة) المبتَدع . فمواقف «الاستيعاب والتجاوز» أو «القطيعة» - في شكلها المحدود - أو «التفجر والانطلاق» ، يمكن أن تكون عناصر مشتركة بين مفهوم التحديث بإطلاق وبين مفهوم الحداثة الذي اقترن بالتطور الحديث للغرب الأوربي . لكن ما يعبر عن روح التحديث وينأى بها عن متعلقات الحداثة الغربية في صورتها الراديكالية يكمن في أن التحديث يستند إلى اعتبار عناصر جديدة في الفهم أو توجيه النظر إلى فضاءات منسية أو مهملة ، أو إقصاء فهوم وتفسيرات سابقة واقتراح بدائل مباينة لها ، أو إحداث «قطائع محدودة» مع أفكار أو طرائق نظر أو مواقف بعينها . . وذلك ، في جميع الأحوال ، على نحو يقيم حالة من التكيف أو الملاءمة أو التفاعل الحي الناجع مع المتطلبات المستحدثة

الصلبة الداهمة للزمن الذي تجري فيه وقائع التحديث، ودون أن يترتب على ذلك خيانة مبدأ (الحقيقة) أو الوقوع في رؤية «نسبية» للوجود والمعرفة والإنسان والتاريخ. إن مبدأي الاتصال والإبداع هما اللذان يقوّمان حقيقة التحديث.

وليس التحديث ظاهرة جديدة في الفكر العربي. وهو بكل تأكيد ليس نتيجة من نتائج الحداثة الغربية. فواقع الحال هو أنه قد عرضت لهذا الفكر في تاريخه المديد «حداثات» عدة. ورموز الحداثة العربية المعاصرة الضاربة في الحداثة الغربية ليست / أو ليسوا إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة من حلقات الحداثة التي عرفها التاريخ الثقافي العربي. والحالات نفسها التي تتمثل التحديث والحداثة بما هما «قطيعة» معرفية أو تاريخية - مطلقة أو محدودة - مع ما سلف من هذه الوجوه، ظاهرة بجلاء في التاريخ الفكري العربي. فالقطيعة التي أعلن عنها القرآن مع أساطير الأولين ومع فهوم الآباء والأجداد ومع آلهة الميثولوجيا القديمة هي حداثة حقيقية. وتمثّله لبعض وجوه الموروث العربي والديني القديم وإزاحة بعضها وتجاوز بعضها واستيعاب وقائع جديدة واعتبار نوازل حادثة.. كل ذلك تحديث حقيقي. واستقلال الشخص والعقل عند القدرية والمعتزلة «قطْعٌ» مع السلفية النقلية. والاستغراق في العلوم الفلسفية والعقلية - وهذه كانت تتضمن العلوم الوضعية والطبيعية - وتوطينها وتمثّلها والإبداع فيها تحديث لا ريب فيه. وبزوغ النزعة الإنسانية عند السجستاني والتوحيدي ومسكويه وإخوان الصفاء في القرن الهجري الرابع على ما نوه به محمد أركون حداثة حقيقية. وفكرة (المصلح القرني) الذي يأتي على رأس كل مائة عام «ليجدد لهذه الأمة أمر دينها» فكرة ضاربة في هاجس التحديث. وبرغم النكوص الصوفي، إلا أن تفجر «الذاتية» وبزوغ مفهوم «الإنسان الكامل» في تراث المتصوفة هو موقف «حداثي» إن لم نقل «ما بعد - حداثي». والعقلانية الرشدية التي ارتدت على التقليد النقلي و«اللاعقلاني» الذي جذّره السلفيون التاريخيون والأشاعرة والغزالي، وبرغم

مرجعيتها الأرسطية القديمة ، هي في السياق الفكري العربي حداثة راسخة . وإذا كان ابن خلدون ينتسب زمنيًا إلى نهاية الدورة الحضارية العربية التاريخية ، وثقافيًا إلى جغرافية اجتماعية غارقة في السحر والطلسمات والنارنجيات والتنجيم ، فإنه يبرز علاقة فارقة فذة في التحديث المعرفي ، وذلك بقَطْعه مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي المنحدر إلى العرب عن الأغريق ، وبإزاحته للروح السحرية ، وبإرسائه بوجه أخص - وعلى ما أبان عنه ناصيف نصار - لقواعد «الفكر الواقعي» المبشر بالأزمنة الحديثة . وفي أعطاف هذا الموروث الفكري الممتد نجمت مفاهيم وأفكار ورؤى عديدة أعلنت عن روح التحديث في جملة القطاعات الإنسانية العربية ، مثلما هي الحال في الأعمال الإبداعية الأدبية والفنية والعمرانية . أما وجوه التحديث والحداثة في الثقافة العربية المعاصرة فلها قصة قد تكون ملحمية ولا تكفي الإشارة العجلى لها ، لكن التفصيل فيها لا يدخل في باب هذا القول .

لم يكن أي شكل من أشكال التحديث التي عرفها الفكر العربي الكلاسيكي والحديث منبت الصلة عن نداءات الواقع المعيش ومتعلقاته وتفجراته الذاتية ، أو عن ارتكاساته المتعينة بإزاء الظواهر والضغوط والتأثيرات الخارجية . وهي لم تهبط من علٍ إلى أرض الواقع ، بل كانت استجابة لمطالب هذا الواقع . بيد أنه كان لوطأة العصور الحديثة القدر الأعظم من الأسباب المولدة لعمليات التحديث التي نجمت في الحقب الأخيرة من حياة هذا الفكر . وقد جاءت هذه العمليات في حلقة قد تكون واحدة من أضعف حلقات التطور الذي خبرته التجربة العربية التاريخية . إذ بدت حياة الفكر في هذه الحلقة حياة «قابلة» ، أو كما يعبر ابن خلدون «مغلوبة» ، تأخذ ولا تعطي ، تتأثر ولا تؤثر ، تجتر ولا تبدع . ومع ذلك فإن تحدي الحداثة الغربية ومخاطر أفول الهوية أذنا بحركة إحياء وتحديث قوية ، صونًا للذات ودفاعًا عن الهوية ، وطلبًا للخلاص . وتمثل هذا كله في هاجس أصيل أطلقت عليه الأدبيات العربية المعاصرة «هاجس النهضة» : النهضة العربية الأولى واليوم

هاجس النهضة العربية الثانية ، وفق تعبير ناصيف نصار . ارتبطت النهضة العربية الأولى بآمر التقدم والتمدن وتحديات الظفر الحضاري الغربي . وترتبط النهضة الراهنة بموجة الليبرالية العولمية الهَجوم وبحقوق العدالة والحرية .

٢- ما هي الهواجس المركزية العميقة التي تكمن وراء منازع التحديث في الفكر العربي الحديث من مطالع النهضة إلى مطلع قرننا الجديد ؟ وهل هي المنازع نفسها التي يتعين التعلق بها لإبداع نهضة جديدة ، أم يتعين علينا التوجه إلى منطلقات جديدة للشروع في هذه النهضة ؟ بتعبير آخر أين يكمن ، في السياق الكوني الحالي ، مبدأ التحديث الجديد الذي ننشده اليوم في كفاحنا من أجل نهضة مستحدثة ؟

أ- في البدء ، أعني في مبدأ تجليات النهضة الحديثة ، كان الهاجس المركزي الموجه للفكر العربي هو هاجس تمثّل التمدن وطلب الترقي أو التقدم ؛ حوله وحول توطينه وإنفاذ آلياته دارت جهود التحديث جميعًا . وبالطبع كان الباعث الحيوي والمحرك الفاعل لهذه الجهود صدمة الحداثة والظفر الغربي الشامل . وبرغم قصور النتائج النهائية لهذه الجهود وإخفاقها في تحقيق الأهداف القصوى التي نصبتها لنفسها إلا أنها ، بفضل «المقاومة» الإيجابية التي جسدتها وبفضل آليات التأويل والتجاوز والتكييف والاجتهاد ، أفلحت ، إلى حين ، في الحفاظ على بعض غائياتها المتمثلة على وجه الخصوص في ضمان حالة من التوازن الحضاري بين (معطى التراث) وبين (معطى الحداثة) ، مثلما أنها أبقت مفهوم (الذات) أو (الهوية) أو (الشخصية الحضارية) حاضرًا ثابتًا ، برغم تشتت المسارات الفكرية التي جرت عليها هذه الجهود ، وبرغم الفوضى الفكرية التي ظهرت على ملامحها وقسماتها .

ب- ثم إن هاجس الدولة والسلطة السياسية ما لبث أن تقدم ليشغل

حيزًا متعاظمًا في فعل الإصلاح والتحديث ، حتى بات في العقود المتأخرة هو الهاجس المركزي الأول . بدأت العملية بـ (التنظيمات) وبتحالف القوة السياسية والقوة الدينية عند خير الدين التونسي ، وتجذرت بإنكار فصل الخلافة عن السلطنة وإلغاء الخلافة ، بالتوجه إلى الدفاع عن (الإمامة العظمى) وتأسيس الدولة على دعامة دينية عند رشيد رضا والإخوان المسلمين والحركات السياسية الدينية ، بعد أن كان هذا التوجه محل إنكار من الشيخ علي عبدالرازق . وانتهت الأمور إلى حالة من التقابل القطبي بين (الدولة الدينية) وبين الدولة الوطنية أي (الدولة العلمانية الليبرالية) . وفي خضم الجدال الثائر والصراع المستعر احتلت ثلة من القيم السياسية الحديثة الفضاء السياسي الاجتماعي وشغلت الفكر العربي بأقدار بالغة حتى بات بعضها في أعين هؤلاء أو أولئك أساسًا أقصى للنهضة : الحرية ، الديمقراطية ، العدالة ، حقوق الإنسان ، المجتمع المدني . . إلخ .

جـ- وطالت جهود التحديث المجال الاجتماعي ، فطالب الفكر العربي بتحرير المجال الاجتماعي النسوي ، ومثّل هذا (التحرير) عند دعاته مدخلاً أول للتمدن . وكان (الرجل) المشبع بالقيم والمثل الليبرالية الغربية هو حامل لواء هذا التحديث الذي اتخذ طابع القطيعة مع أوضاع المرأة التقليدية ومع (الرؤية التاريخية) التقليدية لمكانة المرأة وأحوالها في المجتمع وفي الشريعة : قاسم أمين و«تحرير المرأة» ؛ الطاهر الحداد و«امرأتنا في الشريعة وفي المجتمع» ، وثلة متعاظمة العدد من الكتاب والمفكرين المعاصرين الأحياء . لكن المرأة نفسها أدت هي أيضًا دورًا بارزًا في عملية تغيير الرؤية للمرأة واقتراح صيغ إصلاحية أو راديكالية لهذه العملية (باحثة البادية ، نظيرة زين الدين . . إلى نوال السعداوي وصويحباتها المعاصرات) . من المؤكد

أن المنظور الليبرالي الغربي يحتل ههنا مكانة بارزة في التحليل والنظر ، لكن قوة الواقع الاجتماعي ومطالبه الضاغطة تظل واضحة جلية في اعتبار طبيعة المشكل وتطوره وفي صلته بغائية النهضة وهاجس التحديث .

د- ومنذ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده إلى نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وآخرين ، كان المجال الديني موطنًا للنظر والتحليل والمراجعة والتطوير والنقد . وليس سرًا أن الاتصال بالغرب وبعالم الحداثة يكمن وراء جل الاجتهادات المستحدثة التي تمت في هذا الحقل ، وأن جهود التجديد - سواءً أكانت ذات طابع تأسيسيّ أم تحليلي أم تكييفي أم نقدي - قد أفادت من جملة المناهج والمفاهيم المستحدثة في علوم الإنسان والمجتمع التي نهضت في الغرب في القرن العشرين . ومع أن الجهود المبذولة في هذا المجال قد لقيت وما تزال تلقى عنتًا من جانب قوى الاتباع ومن جانب السلطات السياسية المتناغمة مع هذه القوى ، إلا أن من المؤكد أنه لم يعد في مكنة أحد أن يقارب (مسألة الإسلام) في العصر الحديث - اليوم وغدًا - من دون الإحالة إلى حصاد الاجتهاد والنظر الجديد في هذه المسألة التي لا يشك أحد اليوم في أن مستقبل الإسلام نفسه ومستقبل نهضة التحديث العربية يتعلقان بها بقدر غير يسير .

هـ- وأخيرًا بات جليًا أن التحديث الأبرز الذي شهدته العقود الأخيرة في الفكر العربي ينتمي إلى المجال الإيبستيمولوجي ، وبوجه أخص إلى نجوم مفاهيم (العقلانية) و(العقلانية النقدية) في هذا الفكر ، وهي مفاهيم تتردد بين إحياء تراث ابن رشد العقلاني - مثلما هي الحال عند محمد عابد الجابري - أو استخدام مفاهيم مشتقة من الأنتروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ، مثلما هي الحال عند محمد أركون . وسواء أتعلق الأمر بالدفاع عن ضرورة العقل باطلاق (برهان

غليون) ، أم بتحليل العقل العربي وآلياته (الجابري) ، أم بنقد العقل الإسلامي (محمد أركون) ، أم بالدعوة إلى عقلانية نقدية مشخصة ، فإن هذه الجهود جميعًا ترتبط بأمر النهضة وبمطالب التجديد والتحديث .

لو شئنا الآن استجماع المجالات التي توجهت إليها جهود التحديث في الفكر العربي منذ مطالع النهضة إلى اليوم لقلنا إنها ترجع إلى بذل الوسع النظري الابتداعي في قضايا : التمدن والتقدم ، والدولة والسلطة السياسية وما يتعلق بهما من مبادئ الديمقراطية والحرية ، وعصرنة الدين ، وجدلية المرأة ، والعقلانية .

٣- نعيد السؤال : هل مازال علينا اليوم ، في لجة الأجواء الجديدة العاصفة التي تخيم على العالم وتحاول أن تضبط حراكه ومصيره وأنفاسه ، وفي جملة الأحوال السائدة في العالم العربي ، أن نقف عند ما انتهت إليه جهود التحديث السابقة ، أم أن علينا أن نتوجه في طرق أخرى ، أو أن نبدأ الأمور بدءًا جديدًا مستحدثًا ؟ وذلك بالطبع ودومًا - من أجل نهضة جديدة وانطلاق جديد ؟

لا يمكن أن يخطر في البال أبدًا أن قضايا التحديث التي عززت جهود النهضة قد آلت إلى زوال أو أنها قد فقدت قيمتها . فأمر التقدم ما زال ملحًا ، والعالم العربي يقع ، مع مطالع القرن الحادي والعشرين ، عند درجة متدنية جدًا من درجات السلم الحضاري ، وهو مدعو من جديد إلى ارتقاء درجات أعلى في هذا السلم . والدولة العربية المعاصرة تبدو أساس البلاء ومعقد الرجاء . فهي متداعية وفاقدة للحس والمعنى ، وهي مطالبة بأن يكون لها دور ومعنى . وإذا كانت وحشًا يفترس ذاته ويفترس أبناءه فإن الرسالة العامة تنادي برد هذا الوحش إلى الحالة الإنسية ، حالة العقل والنظام والقانون والنزاهة والخير العام . وإذا كان الدين يتعرض لنوازل داخلية وخارجية بسبب ما ناله من التعريض

والتشهير وسوء الفهم أو التفسير أو الاستغلال ، فإن من الضروري الاستمرار في حل مشكلاته على نحو يجنبه سوء النوايا والفهم ومخاطر الغدر الماحق . وقضية المرأة تظل هي قضية المجتمع أيضًا . وحياة هذا المجتمع رهينة بمدى التقدم في أحوالها فيه ، وبمدى توفير الشروط الحقيقية لضمان مركب اجتماعي متكامل فاعل . أما قيم العقلانية والديمقراطية والحرية فلم يعد في مكنة أي مجتمع حديث حي أن يستقيم من دون إنفاذها في واقعه المشخص ، أي في حياته ومؤسساته ونظمه وغائياته . فكل ما سعى إليه مفكرو النهضة المحدثون والمثقفون العرب المعاصرون ما زال يطلب التحقق والتجذر . ومع ذلك فإن ثمة مشكلاً جديًا في الأمر . وهو أننا ما نزال نراوح في مكاننا ولم نحقق شيئًا من أهدافنا العظمى . لا بل إننا اليوم مهددون بفقد جملة من مطامحنا وأهدافنا وآمالنا الكبرى . ونحن نتآكل من الداخل ونتعرض لحصار غير رحيم ولتدخل مباشر منظم من الخارج . هل فاتنا إدراك شيء لم يكن علينا تفويته ؟ هل نسينا في أجواء العواصف شيئًا لا يجوز لنا أن ننساه؟ وإذا كان لنا أن نفعل ذلك ، لسبب أو لآخر ، إبان النهضة العربية الحديثة ، فهل يجوز لنا أن نغفل عنه اليوم ونحن نحاول التغيير والتجديد والتحديث والنهوض من جديد؟ الجواب عندي أن : نعم ! لقد غفلنا عن «النظر إلى أقدامنا» ، إذ أنشأنا خطابات لأنفسنا ولمجتمعنا ، مجتمع المثقفين ، وغاب عن أنظارنا : المجتمع . . والإنسان . . الإنسان العادي . . إنسان كل الفصول !

هل أقول إن المفكر العربي والمثقف العربي ، في جهودهما الإبداعية والتحديثية المعاصرة ، قد غفلا عن الإنسان ولم يلتفتا إليه أيما التفات ؟ هل أقول إن الخطاب العربي المعاصر قد عنى بالعقل الغربي أكثر بكثير مما عنى بالإنسان العربي ؟ وذلك برغم تميز بعض الباحثين الاجتماعيين في الكلام على ما أسموه بـ «الشخصية العربية» ، تحليلاً أو تشريحًا أو نقدًا أو غير ذلك ، وبرغم ما كتب في (العقل) - وهو وجه من وجوه القول في الإنسان العربي أو الإسلامي ؟ ومع ذلك فإن ما تم إنجازه في هذا الباب يسير جدًا بالإضافة إلى

ما يستأهله الموضوع من النظر والبحث .

إذا كانت العقود القريبة الماضية تسوغ توجه المثقفين إلى تغليب المسألة السياسية ومتعلقاتها ، من جهة ما استقر عليه الاعتقاد بأن المشكلة القصوى تكمن في الدولة وفي «السياسي» وفي متعلقاتهما من الديمقراطية والحرية وغير ذلك ، فإن العقود القادمة تلزم بالتوجه اتجاهًا موازيًا آخر ، أعني إلى هذا العامل الذي تصوب إليه اليوم كل سهام التدمير والإبادة والتفريغ من المعنى : الإنسان . فواقع الأمر هو أن «الدولة العربية» قد باءت بإخفاق عظيم ، وأنها باتت تعمل «بالوكالة» ، وليس لديها من أمرها شيء ، سوى الإمعان في محاصرة المواطن والاستبداد بالإنسان وإنفاذ المطالب التي تلزمها بها «القوة العظمى» تحت طائلة «العقوبات» أو «حجب المساعدات» أو غير ذلك إن هي لم تنصع لإنفاذ تلك المطالب . إنها اليوم لا تملك من أمر نفسها ومن أمر إدارة المجتمع وحمايته وخلاصه إلا القدر اليسير من القدرة . إنها محاصرة حصارًا أعتى من الحصار الذي تفرضه هي على مواطنيها . لذا يتعين وضع الآمال عليها «بين قوسين» ، ونقل هذه الآمال إلى جماعات أخرى تشير كل القرائن إلى أن الواقع سيعترف من بينها بجماعة المثقفين وبالمفكرين «الواقعيين» الذين يتقلبون مع «إنسان كل يوم» ، وبمنظمات المجتمع المدني ، وبقوى الإصلاح الديني التي تنتظم العلماء والوعاظ والمفكرين والدعاة المسلمين ، وهي القوى التي أفادت من انصراف المثقفين إلى تأملاتهم وحواراتهم وجدلياتهم التي أداروها بين أنفسهم في «مجتمع المثقفين» المتعالي على «المراتب الدنيا من الوجود الاجتماعي» ، واستحوذت على جملة الفضاء الفردي والاجتماعي العام الذي لم يستطع المثقفون أبدًا على اختلاف منازعهم الاقتراب منه أو ملأه .

٤- وليس يجدي شيئًا في نهاية الأمر أن يكون الشاغل الأعظم للمفكر العربي المتوجه إلى التغيير والتحديث والنهوض الجديد ، هو إفراغ الوسع

فـي قضيـة مركـزيـة غيـر قضيـة (الإنسـان العربي) . والأمر اليوم عندي ، مثلما كانت الحال عند أحد رجال الدولة والمثقفين الأفذاذ ، الذي فقدناه وهو في عز الشباب ، أن التحديث والنهضة «عملية شاملة تقوم على الإنسان وتتوجه للإنسان وتتم بالإنسان» . ذلك أن «الإنسان هو الذي يخطط ، وهو الذي ينفذ . هو الذي يقود ، وهو الذي يقاد . هو الذي يحدد الأهداف وهو الذي يعمل للوصول إليها . هو القائد ، وهو الشعب ، هو الجيش ، هو العمال وهو المخططون الاقتصاديون ، وهو الحكومات ، وهو المجالس النيابية ، وهو الأحزاب ، وهو الأجهزة الإدارية ، وهو المعلمون والمربون ، وهو الأمهات ، وهو الكتاب والصحفيون والموجهون الفكريون ، وهو رجال الأمن ، ومهندسو الجسور ومخططو المدن ، وهو صانع النصر وبطل الهزيمة» (عبدالحميد شرف : التقدم السياسي والاجتماعي) . لقد تم التعبير عن هذا القول في محاضرة ألقيت في العام ١٩٧٨ . لكنه ما يزال وسيظل صادقًا . وهو صادق بشكل أخص في حق المرحلة الراهنة التي يمر بها إنسان العالم العربي ، حيث تنظر «العين الكونية» إليه بما هو «كتلة عضوية هائلة تنذر بالخطر ويتعين إعادة تشكيلها وفق منظومة الديمقراطية الليبرالية» .

إن القضية تدخل في باب الخطر الأقصى . وهي تستحق أن نقف عندها ونتأملها فضلاً عن أنها وثيقة الصلة لا بمبحث الإنسان العربي في ذاته فقط وإنما أيضًا بكل الجهود والمشاريع التي تقصد إلى التحديث . لأن تحديث الفكر العربي والوجود العربي لم يعد هاجس المفكرين العرب وحدهم وإنما أصبح أيضًا هاجسًا وهدفًا استراتيجيًا حقيقيًا لـ «المحافظين الجدد» الذين يحكمون اليوم الولايات المتحدة ، ويزعمون لأنفسهم الحق في قيادة العالم والتحكم فيه والهيمنة عليه .

وليس بالأمر الجديد أن نقول إنه يتعذر علينا بعد اليوم ، وإلى أمد لا ندري أين حدوده ، التفكير أو التأمل في أية قضية من قضايانا أو من قضايا العالم

الحيوية من دون الإحالة إلى وقائع العام الأول من الألفية الثالثة . وهذا الأمر لا يتعلق بالاستراتيجيين والسياسيين والاقتصاديين ورجال العلم والتربية والتعليم فحسب وإنما يتعلق أيضًا ، وبقدر عظيم ، بالمثقفين والمفكرين العرب . فالفلسفة السياسية النظرية والعملية التي تعتمدها القوة الكونية الظافرة الآن تتبنى المبدأ الذي أشاعة ليو ستروس في أوساط المحافظين الجدد - وهو مصطلح يرادف الآن تمامًا ، ويا للمفارقة ! مصطلح الليبراليين الجدد ! - لقد عزز ليو ستروس في عقول تلامذته أنه «ليس للديمقراطية - الضعيفة في ذاتها تقليديًا - أي حظ في أن تفرض نفسها إن هي ظلت ضعيفة وأبت أن تنهض في وجه الاستبداد المتعاظم حتى لو لجأت في ذلك - أي في فرض نفسها - إلى العنف» . ومع أن الديمقراطية ليست في حقيقة الأمر هي الغاية القصوى والحقيقية التي تهدف إليها حملة «الحرب على الإرهاب» ، إلا أنها تظل أحد الأهداف الرئيسة المعلنة التي تتطلع إليها القوة العظمى الجديدة ، وذلك برغم الاعتقاد السائد عند رموز هذه الحملة أنك لو جمعت خمسة من العرب في غرفة واحدة ليتناقشوا ديمقراطيًا في قضية ما ، لما أمكن لهم أن يتفقوا على شيء . وبطبيعة الحال علينا أن نفهم عند الكلام على الديمقراطية أنه ليس المقصود أية ديمقراطية وأية حرية ، وإنما «الديمقراطية الليبرالية» في مفهومها الجديد المرتبط ارتباطًا عضويًا بتحرير التجارة واقتصاد السوق والعولمة وما يسمى بالثقافة الكونية . وحين تم التصريح جهارًا بأن القصد هو تعليم العالم العربي الإسلامي الديمقراطية والحرية فإنه يفترض أن المقصود هو هذان المفهومان في السياق الخاص بالديمقراطية الليبرالية الجديدة ، وأن «تغيير الإنسان والثقافة» هو الغاية النهائية .

وليس سرًا أن الشروع في إنفاذ هذه المبادئ قد بدأ فعلاً وأن سياسة «التدخل المباشر» ، في غياب أية مقاومة من جانب الدولة العربية الشقية ، قائمة على قدم وساق وبشكل موازٍ لجملة أشكال «الحرب» الأخرى ، سواءٌ أكانت تلك الحرب موجهة إلى أنظمة الاستبداد المناكفة أم إلى ملاحقة الجماعات والحركات المثبتة أسماؤها على قائمة للإرهاب تضيق وتتسع بين

يوم وآخر ، أم إلى التلويح بالتدخل في أية حالة تثير التوجس أو يفرضها واقع من وقائع الحال .

وليس سرا أيضا - وهذا قول مكرور ولكن تكراره ضروري - أن الدولة العربية القطرية المعاصرة قد حوصرت في الزاوية وفرض عليها من الالتزامات و«الواجبات» والسياسات والمطالب ما جردها من القدرة على اتخاذ مبادرات حقيقية فاعلة ، وأنها أصبحت رهينة للنظام العالمي «المجدّد» ولقيادته العليا . وهي حتى الآن رهينة لهذه القيادة في قطاعين عظيمين على الأقل : السياسي والاقتصادي . فههنا لم تعد جملة النظم السياسية العربية تملك الخروج على «الطاعة» أو تجاهل ما تعرضه القوة العظمى المسيطرة . ولا يتعذر على أحد ملاحظة أن ثلة من هذه النظم ينصاع مرغمًا مكرهًا متعللاً بدواع يمكن فهمها على نحو من الأنحاء ، وأن ثلة أخرى باتت ترى أن كل مسوغات وجودها تنحل في التوحيد بين ذاتها - أي وجودها ومصلحتها - وبين الفضاء الذي تحكمة تلك القوة . وهذا الفريق أقليّ .

ومن الضروري أن نتنبه هنا إلى أن الالتحاق بالنظام العالمي المجدّد يعني في جميع الأحوال - باستثناء تلك التي تحبذ فيها ديمقراطية ذات قاع استبدادية - تضاؤل قوة الدولة وحيلتها وتعاظم دور السوق الحر وأجهزة الإعلام الجبارة الممولة من قوى محلية أو دولية غير نزيهة في أغلب الأحيان .

ورسالة الآلة الإعلامية ليست خافية على أحد ، وقوتها في التغيير والتأثير وإعادة تشكيل الأفكار والعقول والأذواق لا يكاد يكون لها حدود . وهي تستخدم الآن ليس فقط في «معركة الحرب على الإرهاب» كرديف للحملة العسكرية ، وإنما أيضًا وبوجه أخص في إشاعة أنماط من الثقافة والذوق والغريزة والحساسية الجمالية ، والتوجهات العقلية والنفسية التي تخص بها على وجه التحديد القطاعات الفتية من المجتمع بحيث تشغلها عن قضايا الوجود والذات والمصير ، فضلاً عن المبادئ الحقيقية للديمقراطية والحرية ، وتدمر (ذاكرتها) التاريخية ، وتضع بينها بين القيم الأخلاقية الأساسية العليا

حجابًا من الجهـل كثيفـًا . إن ماهية الإنسان هنا هي الهدف . وإن المكونات الأنتروبولوجية الأساسية هي التي يقصد إلى «تعديلها» وإعادة تشكيلها لتوافق قيمًا جاذبة في ذاتها - كالديوقراطية والحرية - لكنها قابلة لأن توجه في طرق شيطانية . لنتابع جيدًا مصادر الثقافة التي تبثها أقنية وإذاعات تمولها الإدارة الأمريكية أو الحكومة البريطانية تمويلاً مباشرًا أو تقف وراءها شخصيات مالية ثرية تنتسب بوجه خاص إلى أقطار عربية خليجية : إذاعة سوا ، إذاعة بين النهرين ، قناة روتانا ، قناة مزيكا ، ستار أكاديمي . . الخ . ولنستمع لا إلى طبيعة الفن الذي تقدمه فقط وإنما أيضًا إلى ما يصاحب هذا الفن من «رسائل» تثير الاشمئزاز في انحطاطها وتناقضها وسفاهتها . . وذلك على مدار الساعات الأربعة والعشرين . المسوغ لهذا كله نشر الديموقراطية والحرية . . لكن الغاية والقصد الحقيقيين هما تشويه الإنسان وإعادة تشكيله ليكون بلا معنى ولا حس ، خلا الاستغراق في مذهب أخلاقي قديم لا يأذن لشعوب مغلوبة متداعية بأي خلاص ، أعني مذهب اللذة .

الإنسان هو ما تعمل الليبرالية الجديدة والمحافظون الجدد على «تحديثه» وفقًا للديمقراطية الليبرالية ، في التصريح المعلن ، ووفقًا لمبدأ اللذة في حقيقة الأمر .

وبكل تأكيد لا يقف الأمر عند هذا الحد . فإن الديمقراطية الليبرالية مرتبطة ارتباطًا عضويًا باقتصاد السوق وحرية التبادل التجاري المطلقة وبالعولمة . ومعنى ذلك أنها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمبدأ (المنفعة) .

وهكذا يتضافر مبدأ اللذة والمنفعة ويستخدمان لإعادة تشكيل الإنسان العربي تحت الشعار المخادع ، شعار (الديموقراطية والحرية) . ذلك هو في حقيقة الأمر «التحديث» الحقيقي الذي تتطلع إلى إنفاذه القوة الكونية المهيمنة .

٥- إن اختيار الإنسان ليكون موضوع التغيير والتحديث في المرحلة الراهنة من تطور العالم العربي الذي يراد له أن يكون «الشرق الأوسط الكبير» ،

هو بكل تأكيد اختيار خارق . لكنه الموضوع نفسه الذي يتعين علينا نحن أيضًا اختياره . لماذا ؟ ومن أي منظور ؟

ما من أحد منا إلا ويشكو من (أفعال) الإنسان العربي . ولنفهم هنا من كلمة (الإنسان) مجموع الأفراد في الغالب الأعم ، لا جوهر الإنسان في ذاته . لا شك في أن نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي هما نقدان ضروريان مفيدان ، وذلك بقدر ما يزودان امن معرفة موضوعية دقيقة عن بعض مكونات وجودنا المشخص ، وعن طرائقنا في التفكير وعن إشكاليات هذا العقل . لكن ثمة وجهًا آخر لا يقل خطورة عن ذلك الوجه ، هو وجه «الفعل» في حياتنا ومناشطنا وسلوكنا . إذ هو الذي يجسد حراكنا اليومي في العالم وهو الذي يتوج نجاحاتنا او إخفاقاتنا . وواقع الحال أن النظر في قطاع (الفعل) في وجود الإنسان العربي هو - وهو قطاع سبق لي في مناسبة سابقة أن اخترت لوصفه لفظ «المعطوب» ، وسقت أشكالاً مختلفة من «عطبه» : فوضى القيم ، الفردانية ونشدان الخير الخاص ، النفعية ، غياب النزاهة ، غياب المعنى ، فقدان الرجاء ، غياب التواصل . . . - يتقدم اليوم على النظر في أي قطاع آخر من قطاعات الوجود العربي العام . ذلك أن (الفعل) يجسد التحقق المشخص للإنسان ، وهو الذي تتعلق به مشاريع «التغيير» الخيرة والشريرة على حد سواء . لكن هذا الوجه من الوجود ليس هو الوجه الوحيد لهذا الإنسان الذي يراد أن يعاد تشكيله وبناؤه ، أو «تحديثه» . وليس ينبغي كذلك أن تتم مقاربة موضوعه من باب التمييز بين (الفكر) وبين (الفعل) فحسب . إذ المسألة أبعد من ذلك وأعمق .

في التاريخ الفكري العربي ثمة على الأقل أربع نظريات كبرى في الإنسان . وبالطبع علينا أن لا نأبه بما ذهب إليه بعض مفكرينا المعاصرين من الزعم أن «مبحث الإنسان» قد غاب في تراثنا القديم . لأن حقيقة الأمر ليست كذلك .

النظرية الأولى هي النظرية الدينية . وهي تتجلى بوضوح في حشد من

الآيات القرآنية التي تعتبر الإنسان كائنًا «في خسر» ، أو «في كبد» أو أنه «أكثر شيء جدلاً» . . وبكلمة أنه كائن «غير كامل» يحتاج إلى (الإيمان) و(العمل) لكي يستقيم أمره ويصلح وينجو . وتلك هي رسالة الدين وجملة الفضائل والخصال الإيمانية التي تقدر على تحويله من حالة (الخسران المبين) إلى حالة (الخير والفلاح والنجاة) . إننا هنا بازاء تقابل بين حالة (الطبيعة) وبين حالة (الثقافة) . الإنسان ، على الطبيعة ، كائن مأزوم ، معطوب ، فاسد ، أقرب إلى الشر ، أبعد عن الكمال . بالثقافة ، أي بالدين وفضائله وممارساته الأخلاقية ، يستطيع هذا الإنسان أن يتحول إلى الخير والكمال والصلاح . وخصال الإيمان وفضائل الدين التي تنجز هذا التحول تبدأ بخشية الله وطلب رضوانه ، وتمتد إلى التقى والإحسان والرحمة ومجموعة ثرية من الفضائل والخصال الأخلاقية التي تصدر جميعًا عن (فعل الإيمان) .

النظرية الثانية هي النظرية اليونانية . وهي نظرية أنتروبولوجية تتجلى على وجه الخصوص في الفلسفة العملية التي أخذ بها أولئك الذين نسميهم (فلاسفة الإسلام) . وهذه النظرية تستمد أصولها من التصور الأفلاطوني - الأرسطي الذي يربط الفضائل بقوى النفس . النفس العاقلة فضيلتها الحكمة أو الفطنة ، والنفس الغضبية فضيلتها الشجاعة ، والنفس الشهوانية فضيلتها العفة . بانتظام هذه الفضائل وتناغمها تتكون فضيلة العدالة . على هذه الفضائل دارت الفلسفة العملية ، وكانت الغاية النهائية لها هي «تهذيب الأخلاق» ، وفق نظرة ميتافيزيقية سكونية عند بعضهم ، ووفق نظرة «إنسانية» دينامية عند بعضهم الآخر .

النظرية الثالثة هي النظرية العقلانية التي وجهت مذهب الاعتزال ، وهي نظرية تتركز حول مبدأ العدل واستقلال الشخص الإنساني وقدرته على خلق أفعاله ، أي على فعل الخير والتنكب عن الشر وتحمل مسؤوليته عن هذا وذاك ، فضلاً عن قدرة الإنسان على تحديد طبيعة الخير والشر ، أو الحسن والقبيح ، وإنفاذ ذلك في أفعاله الأخلاقية الزمنية . وأفعال الإنسان الأخلاقية ترتد إلى

الطاعات الدينية والفضائل التي شدد (النص) عليها ، بالإضافة إلى ما يكتشفه (العقل) بنظره الخاص من قيم ومفاهيم وأفعال حسنة أو قبيحة في ذاتها .

النظرية الرابعة هي نظرية (الإنسان الكامل) التي ذاعت عند المتصوفة وبخاصة عند محيى الدين بن عربي وعبدالكريم الجيلي ، وهي نظرية تكشف بعمق عن النزعة الإنسانية في الفكر العربي . وفيها أن الإنسان الكامل هو «الجامع لجميع العوالم : الإلهية والكونية ، الكلية والجزئية» ، وأنه (صورة) دقيقة كاملة من الله ، إذ هو نسختان : «نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة . فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام ، النسخة الباطنة مضاهية للحضرة الالهية . فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الموجودات ، قديمها وحديثها» ، أي أنه جامع لكل الموجودات وللحضرتين الإلهية والكيانية اللتين ليستا إلا مظهرًا للإنسان . فالوجود الأكمل هو الوجود الإنساني وهو الوجود الوحيد الحقيقي ، والقول بوحدة الوجود يعني رد الوجود إلى الله ، ورد الله إلى الإنسان الكامل ، أي رد الوجود بأسره إلى الإنسان الكامل .

والحقيقة هي أن هذه النظريات جميعًا تنطوي على عناصر جوهرية في تشكيل الكينونة الإنسانية . وكل واحدة منها يمكن أن تكون مبدأ لتوجيه إنسان بعينه : الأولى تؤسسه وفق الفضائل الدينية ، والثانية تؤسسه وفق فضائل طبيعية أنثروبولوجية ، والثالثة تؤسسه وفق قيم العقل ، والأخيرة تؤسسه وفق تمثّل أُنطولوجي أنطولوجي كوني كلي . وعلى الرغم من أنها جميعًا تتقلب في جو «ديونطولوجي» عقلاني وروحي ، إلا أنها - باستثناء النظرية اليونانية - لا تقيم بنيانها على أساس من التركيب الأنتروبولوجي للإنسان ، وهو التركيب الذي تستند إليه فلسفة التغيير الليبرالية الجديدة في فعلها الهادف إلى تغيير الإنسان العربي ، وتحديثه بدءاً من دوافع الغريزة والمنفعة . فالنظرية الدينية - وفقًا للفهم التقليدي على الأقل - تطلب التغيير

«من أعلى» : لأن الله أخبر بذلك . يجب الأخذ بذلك ، والنظرة الاعتزالية تجتزئ بالعقل ولا تأبه بغيره . لكن العقل وحده ليس كافيًا . والنظرية الصوفية ، نظرية الإنسان الكامل ، برغم أنها تجسد موقفًا فريدًا في «الذاتية الإنسانية» ، لكنها هي أيضًا تقع في نطاق الأحادية الأنطولوجية .

وليس معنى ذلك أن هذه النظريات لا طائل وراءها . خلافًا لذلك تمامًا فإنها جليلة ، وهي قادرة على قيادة المتمثلين لها بجدارة وجدوى حقيقيتين . بيد أن مشكلة التغيير والتحديث تحوج إلى اعتبار وجوه أخرى في مجال الكينونة الإنسانية ، وجوه تستجيب لمتطلب التكامل والتوازن والشمول ، فضلاً عن الغائية «الجمعية» للعملية برمتها .

هل يعني ذلك أن المنظور اليوناني هو الذي يقدم هذا المجال ؟ الواقع أن لهذا المنظور دلالة خاصة ذات قيمة جليلة ، لكنه في مضمونه منظور لا يمكن أن يجسد المركب الشامل الصالح لزمننا الراهن ، وإن كان يشتمل على بعض عناصره ، مثلما يمكن أن تشتمل على عناصر منه النظريات الأخرى التي ألمعت إليها سابقًا . والدلالة الخاصة التي أقصد إليها هنا هي أنه منظور (أنتروبولوجي) يرد الأمور إلى قوى محددة في الوجود الإنساني ، وعلى هذه القوى يعوّل في الفعل العملي الأخلاقي الإنساني . فالحكمة والفطنة والشجاعة والعفة والعدل هي الفضائل التي يجب ممارستها في ضوء التركيب الأنتروبولوجي الطبيعي للإنسان . وعلى «قوى» النفس الإنسانية ينبغي تأسيس القيمة والفعل . إن القيمة الجوهرية لهذه الرؤية هي في إقرار القول إننا لا نستطيع تصور التغيير أو التجديد أو التحديث أو مطلق الفعل خارج نطاق الأساس الانتروبولوجي للوجود الإنساني .

ومع ذلك ليست المسألة مسألة «عود إلى اليونان» لاستلهام فكرهم من أجل التحديث . وإنما أن نحذو حذوًا مقاربًا بأن نفيء إلى علوم الإنسان والمجتمع الحديثة من أجل أن نفيد من منجزاتها في جهودنا الخاصة بالبناء أو إعادة البناء وبالتغيير وبالتقدم والنهوض .

٦- اكرر القول : تريد الليبرالية الجديدة والقوة التي زعمت لنفسها حق قيادة العالم أن تغيّر العالم العربي والإسلامي بتزويده بتربية جديدة هي التربية الديمقراطية . لكنها في حقيقة الأمر تريد أن تشيع ثقافة السوق والحرية المنفلتة ، أي ثقافة المنفعة واللذة . وهذا يعني ، حين نرد ذلك إلى المركب الأنتروبولوجي للإنسان ، أن المقصود من هذا المركب قطاع الشهوة فحسب ، إذ هو قطاع إذا أمكنت السيطرة عليه أمكن تحويل أصحابه إلى قطيع مستهلك تابع . وذلك هو الإنسان العربي المحدّث الذي يراد تشكيله .

ما هو خيار المفكر العربي الساعي إلى تحديث الإنسان العربي ، لا في فكره فحسب أو في فعله فحسب وإنما في وجوده الشامل ؟ وما هي القواعد التي ينبغي له أن ينطلق منها في بنائه لهذا الإنسان بناء حديثًا يأخذ في الحسبان جملة المكونات الفاعلة في وجوده الأنتروبولوجي والواقعي الحي في سياق مركب متوازن متكامل شامل قادر على تحقيق الاستقلال الشخصي والحرية والنجاة من الغرق والبقاء في العالم الهَجوم المستحدث ؟

إن أول ما يتعين علينا الأخذ به هو أن نقصي التصورات الأحادية في المسألة التي نحن بصددها . فالإنسان لا يتقوم بمبدأ وحيد ترد إليه كل فاعلياته المشخصة . الإنسان ليس هو فقط «الإنسان العارف» ، أو «الإنسان الصانع» ، أو «الإنسان الديني» ، أو «الإنسان الاقتصادي» أو غير ذلك ، وإنما هو هذا كله وأكثر . إن أية مقاربة متفردة للإنسان من هذا القطاع أو ذلك تعني بتر الوجود الإنساني والافتئات على حقوق القطاعات الأخرى فيه . حين تعتبر العقلانية الراديكالية أن (العقل) يؤسس كل شيء ويوجه كل شيء تقع في إفراط غير عادي . وحين ترى الليبرالية الجديدة أن اقتصاد السوق الحر وتكديس الثروة والحرية المنفلتة هي المبادئ التي ينبغي أن توجه المناشط كافة فإنها تجوز جورًا عظيمًا على ثلة من المبادئ الإنسانية التي لا تتعلق باللذة والمنفعة فحسب . وحين يختزل الإصلاحيون الدينيون كل المسألة في مجرد «العودة إلى الدين»

فإنهم يغفلون عن وقائع الحياة وتقلبات الدهور . ليست الكينونة الإنسانية أحادية البعد ، وإنما هي متعددة الأسس والأقطاب ، منفتحة على جملة من الآفاق والقطاعات الجوهرية التي لا يتحقق للإنسان التوازن والتكامل فيها إلا إذا نال كل أساس من أسسها حقوقه في إطار مركب إنساني شامل ، لا في نطاق هذا الأساس المتفرد أو ذاك من بين جملة من الأسس التي لا يجوز تعطيلها .

ما هي القطاعات أو «النظم» الأنتروبولوجية المقوّمة للإنسان الشامل ، التي يتعين علينا أن نحترمها وأن نستجيب لمتطلباتها وحقوقها ونحن نفكر للتحديث وللنهضة ؟ وما الذي يعنيه كل نظام من هذه النظم في مجمل التشكيل الإنساني العربي» ؟

١) القطاع أو النظام الأول هو (الذاكرة) . بالذاكرة نعي وجودنا في العالم ، أي بعلاقتنا بذواتنا وبالآخرين وبتاريخنا . بالذاكرة نحتفظ بالثقافة التي تصلنا بالمكان وبالزمان وبالبشر . بالذاكرة نختزن تجاربنا الماضية وتجارب الآخرين . بالذاكرة «ندرك» الأشياء ونجمع ما «نعرف» ، و«نتعرف» على كل ما حولنا . ما الذي يتبقى لنا إذ ما فقدنا الذاكرة ؟ الذاكرة هي الحامل الأساسي للتاريخ والتراث والذات والهوية . وبالنسبة للعرب تعني الذاكرة واحدة من أعظم التجارب الإنسانية التاريخية غنى وعمقًا وثراءً . ثمة قطاعات في الذاكرة نستطيع أن نخفيها أو أن نتجاهلها أو أن «نقطع» معها كل اتصال أو علاقة . لكننا لا نستطيع أن نلغي كل المخزون الذي تشتمل عليه منها . إن «الانفصال» الشامل عن مخزون الذاكرة أمر مرعب حقًا . فهو لا يعني مجرد الانفصال عن جملة من المعارف الباردة أو الحقائق التافهة أو الأشياء التي لا معنى ولا قيمة لها عندنا ، وإنما هو أيضًا انفصال عن امتداد ذواتنا في العالم الخارجي الطبيعي والإنساني على حد سواء . وهو يعني تخلينا عن ذاتيتنا الشخصية من أجل تشكيل ذاتية جديدة هي إنشاء ذاكرة جديدة لا أكثر ولا أقل . ذلك أنه يمتنع

إقصاء الذاكرة في جميع الأحوال . وكل ما هو ممكن ، عمليًا ، هو تعديل مضمون الذاكرة لا إلغاؤها .

ليس ثمة شك في أن «الذاكرة العربية» مثقلة بوقائع وخبرات تاريخية وتراثية وشخصية لا يكاد يكون لها حصر . وليس ثمة شك أيضًا في أن الأزمنة الحديثة قد أثقلتها بمزيد من الخبرات ، الأليمة في الأغلبي منها . لكن هذه «الذكريات» تشكل واحدًا من الأسس القاعدية لهويتنا ولكينونتنا الحالية . ولأن مخزون هذه الذاكرة مشبع بقدر غير يسير من سوء الفهم أو الجهل أو التشويه ، فإنه ينبغي أن نعمد إلى تنقية هذه الذاكرة من كل ما علق بها وشابها من مظاهر التحريف أو التشويه أو «النمذجة» المثالية التي تخفي حقائق الأمور . والقصد أن تخلص لنا معرفة حقيقية بامتدادنا التاريخي وأن نتحرر من «عقدة الطغيان» التي ولدها فينا تقديس التاريخ ، ومن سلطة القوى التي لا يحق أن يكون لها سلطة علينا . إن تقديم صورة حقيقية واقعية للتاريخ والتراث من شأنه أن يكشف لنا عن «الخلاصة التاريخية» النقية التي يتعين أن ننظر إلى ذواتنا من خلالها ، وهي «خلاصة» ستضاف بشكل طبيعي إلى ما يستحدث من خبرات وتجارب .ليس القصد أن نقوم بدراسة التاريخ والتراث من أجل «توظيفهما» في فهم الحاضر وتوجيه المستقبل ، وإنما القصد رؤية حقيقتنا التاريخية في المرآة من دون أي تدخل «تجميليّ» من جانبنا ، كي نعي وعيًا أعظم حدود عملنا وكفايتنا الواقعية . وكي لا يكون لأفكارنا «المسبقة» تأثير سلبي في أفعالنا .

وينبغي أن يكون منا على بال أن الليبرالية الجديدة لا تعني فقط إنفاذ منظومة الحرية المنفلتة والتبادل الاقتصادي الحر ، وإنما هي تعني أيضًا ، في السياق الذي نحن فيه هنا ، تدمير (الذاكرة) التاريخية الشخصية وذلك بسبب تجسدها المشخص في واقع (العولمة) و(الثقافة الكونية) التي توجهها قيم الحضارة الظافرة المهيمنة ، أي ثقافة (المنفعة) و(المتعة) و(الربح) . وفيما يتعلق ببنية الذاكرة ، فإن الهدف الأقصى لأعداء (الذاكرة العربية) هو أن

يحتل هذه الذاكرة مخزون جديد من المفاهيم والرموز والقضايا والقيم والأفكار ، يترتب عليه بالضرورة أفول أو ضمور الذاكرة التاريخية ونجوم ذاكرة جديدة منبتة الصلة ومنفصلة عن الهوية التاريخية الذاتية . لنتأمل قليلاً فقط في محتوى إذاعة (سوا) الموجهة إلى فتيان وفتيات «المستقبل العربي» ! سنتبين على الفور بأن هذه الإذاعة تتجاهل تجاهلاً تامًا كل ما يتصل بالذاكرة التاريخية العربية ، وتلهج على مدار الساعات الأربعة والعشرين بأسماء «المبدعين» و«المبدعات» الأمريكيين ومنتجاتهم . إن الذاكرة التي تقوم بتشكيلها لدى هؤلاء الفتية هي ذاكرة «ذاتٍ أخرى» . ويمكن أن نتبين الشيء نفسه في ما تنهض به أقنية (روتانا) و(مزيكا) وعشرات الأقنية الأخرى . . وأخيرًا وليس آخرًا : (الحرة) . .

ما الذي يخلص لنا من جملة هذه المعاني ؟ يخلص لنا أن من واجب المفكر العربي التحديثي أن يلتفت إلى هذا القطاع الجوهري من الكينونة العربية الإنسانية ، قطاع الذاكرة ، وأن ينصرف إليه بالدرس والتحليل والتصفية والتنقية ، وأن لا يغفل عن المخاطر التي تهدده في الواقع الحالي القائم ، فيخص «الدفاع عن الذاكرة» بقدر جليل من الاهتمام والعناية .

إن القاعدة الأولى من قواعد التحديث الفكري العربي هي أن نجعل من قطاع الذاكرة في الوجود الأنتروبولوجي للفرد العربي موضوعًا للنظر والبحث والمراجعة والاقتراح ، وأن يتوجه الفعل الفكري المباشر في هذا الصدد إلى هذا الأمر : (يجب الدفاع عن الذاكرة العربية وتجب تنقيتها) .

٢) القطاع أو النظام الثاني هو (الإرادة) . فالإرادة هي التي تحفز على الفعل . وهي التي تعزز «تقدير الذات» أو «انعدام الثقة بالذات» . هي التي تنبعث على «الرجاء» أو تتداعى أمام «اليأس» .

وليس سرًا أن الإرادة العربية هي اليوم في أضعف أحوالها . إذ قد فتتت الإخفاقات المريرة في عضدها وأيستها من نفسها . ولقد اجتمعت على هذه الإرادة قوى التدمير من مصدرين : من الداخل ، ومن الخارج . أما في الداخل

فليس يخفى أن النظام العربي السلطوي المستبد قد حاصر هذه «الإرادة» وحال بينها وبين أن تتصرف في أمرها ، فأضعفها وجمّد عروقها . أما «الخارج» فتمثل في السياسات الاستعمارية والاستيطانية المنظمة التي نجحت في إفشال جميع الجهود العربية النهضوية التي بذلت خلال القرن العشرين بأكمله . كما أن تشديد الحملة على الأقطار العربية غداة أحداث الحادي والعشرين من سبتمبر ، والتدخل المباشر في شؤون هذه الأقطار لتحديد ارتباطاتها ومصائرها قد كان لهما أثر بالغ في حالة الإرادة العربية الراهنة . وقد تزعزعت هذه الإرادة أيضًا مع الاضطراب والاهتزاز اللذين اعتورا أجسام «الدول» العربية التي باتت عاجزة عن التحكم في أمورها ، ومحكومة بإملاءات ومطالب وتدخلات من القوة الكونية المهيمنة . ومن المؤكد أن التدمير والطغيان وجملة الممارسات القمعية التي تقدم عليها الآلة العسكرية الاسرائيلية بدعم من الإدارة الأمريكية ، تؤدي دورًا حيويًا في وهن (الإرادة) العربية وفي شلّ عزيمتها وقوتها .

ما هو الموضوع الأساسي الذي تتحرق (الإرادة) العربية اليوم لإدراكه واحتيازه ؟ الحرية والعدالة ! إذن فلتكن الحرية والعدالة - ولكن غيرهما أيضًا مما يمكن أن تتشوق إليه هذه (الإرادة) موضوعًا للنظر والتحليل والمراجعة والاقتراح والإنفاذ . ما الذي يخلص من واقع الحال هذا ؟ يخلص منه أن المفكر العربي التحديثي مدعو إلى أن يلتفت إلى هذا القطاع المهدد من قطاعات الوجود الأنتروبولوجي للإنسان العربي ، وأن يخصه بالنظر والمراجعة والتحليل ، قصدًا إلى رد الحياة والحيوية إليه . فليس يكفي أن نتوجه إلى هذا القطاع بالنقد وبيان المثالب ووجوه القصور والإدانة والشجب لـ «خور الإرادة العربية» ، وإنما يتعين أيضًا ، وقبل أي شيء آخر ، أن نتوجه إلى تقوية هذا الأساس ورد «الثقة بالذات» إليه وفق دراسات ميدانية مشخصة واقتراحات علمية مدروسة بشكل كاف .

إن القاعدة الثانية من قواعد التحديث الفكري العربي هي أن نجعل من

قطاع الإرادة في الوجود الأنثروبولوجي للفرد العربي موضوعًا للبحث والتحليل والاقتراح ، وأن يكون المبدأ الغائي في ذلك هو أنه (يجب تقوية الإرادة وتعزيز تقدير الذات والثقة بالنفس وتأسيس دعائم الحرية والعدالة) .

٣) القطاع أو النظام الثالث هو (العقل) . وهو أساس لم يقصر الفكر العربي الحديث والحالي في الإبانة عن خطورته وأهميته ، إذ التفت لا إلى الوجه النقدي منه فحسب ، وإنما إلى الوجه البنائي منه أيضًا . لقد امتاز الفكر العربي المعاصر بإعلاء شأن العقل والعقلانية ، وبالدعوة الدؤوب إلى توجيه أفكارنا وأفعالنا وفق أحكام العقل . ولقد أدرك المفكرون العقلانيون أن احتقار العقل وامتهانه قد يكونان العلة الجوهرية في ما آلت إليه أحوال العالم العربي المعاصر من عطب وخلل وبوار . ولسنا نجد مفكرًا أصيلاً واحدًا لم يجعل من العقلانية وسيلة قصوى إن لم تكن الوسيلة الوحيدة ، للخروج من أحوال العطب والخلل والفساد . ومع أن العقل ليس وحده الحاكم في كل شيء إلا أنه حاكم راسخ وضروري ويمتنع تمامًا الاستغناء عنه أو مجرد التقليل من شأنه . وهو سيؤتي ثماره بشكل أتم وأكمل إن تم تعزيزه وتعضيده بالفواعل الأنتروبولوجية الأخرى في الإنسان ، أي بالذاكرة والإرادة وجملة النظم المؤسسة لتشكيل الإنسان ، مما سيأتي القول فيه من بعد .

ومع ذلك فلا بد أن نسأل في هذا الصدد : أية عقلانية هي تلك التي ينبغي التوجه إليها والتشديد عليها : العقلانية الموضوعية ، أم العقلانية الأداتية ، أم العقلانية النقدية ؟ لا خيار لنا في الأمر . علينا أن نأخذ بها جميعًا ، وأن نبسطها ونوضحها ونشيعها بين الملأ وبين الناس جميعًا . العقلانية الموضوعية التي تطابق بين الفكر وبين الواقع ضرورية . إذ هي تغرس فينا «عادة» التفكر الموضوعي المجافي للأهواء والعواطف والرغبات والخرافات ، أي أنها تعوّدنا على التفكير علميًا . والعقلانية الأداتية ضرورية أيضًا ، لأنها تنقلنا من حقل المعرفة العلمية إلى حقل التطبيق العملي والإبداع التقني .

والعقلانية النقدية مطلوبة أيضًا ، لأنها تكشف لنا بوضوح عن طرائفنا في التفكير وعن الشروط المشخصة التي تحيط بهذه الطرائق ، وتأذن لنا برؤية معارفنا وأدواتنا في تحصيل هذه المعارف ببداهة وتميز ووضوح .

إلى ماذا يفضي هذا النظر ؟ إنه يقود مباشرة إلى تقرير قاعدة أساسية من قواعد التحديث ، وهي أنه يجب المواظبة بحرص شديد على أن يكون العقل إمامًا لنا في توجيه أفكارنا وفي إنفاذ المتعلقات الأداتية والنقدية التي يتطلبها .

٤) القطاع أو النظام الرابع هو (الحساسية) . والمقصود بالحساسية ذلك القطاع من الكينونة الإنسانية الذي يتعلق بجملة القوى والملكات والاتجاهات الأصيلة «المتعالية» التي لا تدخل في ملاك العقل أو المعطى الفيزيقي ، وإنما تتجاوز ذلك إلى «ما وراء» الحسي المباشر . ويدخل فيها الدين ، والفن ، والإبداع الجمالي والحياة الروحية ، والوجدان ، والفعل التواصلي ، وقيم الفعل أو السلوك الأخلاقي . إن هذا الأساس مركزي حيوي جوهري في الكينونة الأنتروبولوجية للفرد ، وهذا القطاع هو أكثر القطاعات تأثرًا بجور وإسراف النزعات البرجماتية والنفعية والوضعية . وهو القطاع الذي يلقي اليوم في الفضاءات الروحية العربية أكبر قدر من العنت والتهديد ، وذلك بسبب هجمة الأنماط الليبرالية النفعية وإسرافها من جهة ، وبسبب الخلل في إنفاذ الأنماط الفكرية الاتباعية من جهة أخرى . إن «الثقافة الكونية» الغارقة في الحسي «الغرائزي» تمثل خطرًا ما حقًا على (الحساسية) وتجلياتها الراقية . لكن الثقافة «الدينية» الاتباعية تجور هي أيضًا على هذه الحساسية ، لا من جهة تحولها إلى«ثقافة مقاتلة» راديكالية فحسب وإنما من جهة تقدم «السياسي الراديكالي» فيها وامتهان شتى أشكال الحساسية الإبداعية بحجة أنها تبعد الإنسان عن خالقه . ومع ذلك فإن الطريق القويم في المسألة يتمثل في حفظ حقوق هذه «الحساسية» جميعًا ، وذلك بأن يحرص مفكر التحديث العربي على احترام هذه الحقوق وضمانها للإنسان العربي سواء

أتعلقت بالإيمان أم بالفن والإبداع أم بممارسة الحياة الروحية بأشكالها المختلفة الراقية ، أم بحياة الوجدان وبتعميق التواصل الإنساني بين الذوات العربية أم بإشاعة جملة القيم الأخلاقية العليا في شتى الفضاءات الثقافية العربية . ومن الضروري أن يتم التنويه هنا بالأهمية القصوى لقيم الفعل في الحياة العربية ، وذلك في ضوء «فوضى القيم» التي نشهدها منذ عقود في هذه الحياة . فإن الحياة العربية تفتقر إلى «سلم للقيم» يوجه الإنسان العربي . ويبدو هذا السلم ضروريا أكثر من أي وقت مضى ، وذلك بسبب استشراء أحوال الفوضى والفساد و«غياب المعنى» في حياة الأفراد . ومن المروّع حقًا ألا يلتفت المفكرون العرب إلى هذا الوجه من الوجود الإنساني العربي ، مع أن موضوع القيم الأخلاقية يحتل اليوم المركز الأول في حقل اهتمامات المفكرين الليبراليين أنفسهم ، و(كتاب الأخلاق) يعتبر كتابًا مركزيًا في (التعليم الأساسي) في البلدان الليبرالية الرأسمالية نفسها ، وذلك لارتباط القيم الأخلاقية ارتباطًا جوهريًا بالمجالين السياسي والاقتصادي بشكل خاص فضلاً عن مجالات الإعلام والتكنولوجيا والبيولوجيا والبيئة وغيرها . وليس يخفى أن واحدًا من أبرز الكتب التي ظهرت في العقود الأخيرة قد كان كتابًا في «الأخلاق» ، وأعني كتاب جون رولز (نظرية العدالة) ، وهو كتاب لم تنتج الثقافة العربية المعاصرة أي عمل يضاهيه أو يلتفت إلى دلالته . إن تقصيرنا في هذا الحقل أمر يدعو إلى الغرابة حقًا . فهل يرجع ذلك إلى الخشية من أن «الكلام في الأخلاق» هو «كلام في الدين» فحسب ! إننا في جميع الأحوال ، في حاجة ماسة إلـى الدخول إلى (عالم القيم) وتمثلها وإنفاذها إنفاذًا تامًا في الحياة اليومية سواء أتعلق ذلك بالأخلاق الشخصية أم بالأخلاق الاجتماعية أم بالأخلاق السياسية أم بالأخلاق التطبيقية (المهنية) . إننا نمر اليوم بمرحلة غياب المعنى وفوضى القيم ، وأنه ينبغي علينا إعادة بناء (عصر الأخلاق) . وليس ذلك إلا

وجهًا واحدًا من وجوه «حقوق الحساسية» .

إن القاعدة التي تقود إليها هذه المعاني في سياق التحديث هي أنه يجب العمل على رعاية جملة هذه الحقوق ببيان طبيعتها وتجلياتها ، وبإشاعة مضامينها في الحياة الخاصة والعامة ، وبترقية منتجاتها في ضوء مبادئ واضحة وقيم محددة ومعايير منظمة وغايات تنويرية» .

٥) القطاع أو النظام الخامس هو نظام الجسد والرغبة . الجسد والرغبة في الليبرالية الجديدة الفردانية النفعية هما قطب الرحى . الإنسان قبل كل شيء هو الجسد . ورغبات الجسد تتقدم على كل ما يمكن للإنسان أن يطلبه . ويتعلق بالجسد والرغبة مبدأ (المنفعة) متجسدًا في (الكسب) و(الربح) المؤدي إلى تلبية الاحتياجات الفيزيقية تلبية متعاظمة على الدوام . في ظل هذه المنظومة تتقدم المنفعة على الإنسان ، هي الأول وهي الآخر . بكل تأكيد الجسد أساس قاعديّ جوهريّ لوجود الإنسان في العالم أيًا كان النظام الاجتماعي والسياسي الذي ينتسب إليه هذا الإنسان . والمتصوفة والروحانيون يسرفون إسرافًا بالغًا إذ يستهينون بالجسد ويمتهنونه . فالتجلي الإنساني والإبداع الإنساني ممتنعان تمامًا في غياب حياة متألقة للجسد ، وفي غياب إشباع الحاجات الأساسية والثانوية لهذا الجسد ، أي في غياب «المتعة» . لقد فطن أفلاطون وأرسطو وفرويد وكثيرون غيرهم إلى قيمة (الشهوة) و(الرغبة) لا في الوجود «الطيب» للإنسان فحسب ، وإنما أيضًا في الوجود «المَرْضي» له . ويتعذر في حقيقة الأمر ، وتحت كل الاعتبارات ، إنكار مكانة الجسد ورغباته وحاجاته في التركيب الأنتروبولوجي والبيولوجي للإنسان . وهذا الأمر صارخ البداهة بالنسبة للإنسان العربي الذي يشكو في جملة الفضاءات العربية من ضآلة ما يتوافر لجسده من «مواد» تلبي احتياجاته ورغباته . وإذا كان إنسان الخليج العربي يتمتع بقدر طاغ من الامتيازات المادية ومن الرفاهية المسرفة بفضل اقتصاده «الريعي» الثري ، فإن إنسان المواطن العربية

الأخرى هو في الغالب الأعم إنسان يشكو من العوز والحرمان ومهانة الحاجة . وتلبية احتياجاته وضرورة توفير أكبر قدر ممكن من «المتعة» والرفاهية له هما مطلبان عادلان مشروعان له يتعين العمل على الاستجابة لهما استجابة حقيقية ، وذلك بالتوجه إلى اقتصاد تنموي قوي ، وإلى توزيع عادل للسلطة السياسية والاقتصادية على حد سواء من شأنه أن يحقق مبدأين أساسيين هما الحق في السعادة والحق في الرفاهية . أما ما لا يمكن التوجه إليه مما هو محوري في المنظومة الليبرالية الجديدة فهو أن يكون الجسد والرغبة هما الهدف النهائي والمقصد الأسمى للأخلاقية الإنسانية وللفعل البشري ، وأن يحل مبدأ المنفعة محل مبدأ السعادة . إن «التوازن» و«التكامل» بين هذا الأساس وبين الأسس الأخرى ، في الكينونة الإنسانية هما اللذان ينبغي أن يكونا الحاكم النهائي في الأمر . فلا يفتئت هذا الأساس من الكينونة الإنسانية على الأسس الأخرى ، ولا يكون القصد النهائي من وجود الإنسان هو مجرد المنفعة واللذة والمتعة الحسية فحسب . إن الذي تقوم الليبرالية الجديدة بفعله الآن هو أنها تجعل من (المنفعة) عصب الحياة وديدنها . ولأن المنفعة مرتبطة بالفردانية وبالرأسمالية المتوحشة فإن التوسع والسلطة والهيمنة هي الثمار الطبيعية لها . وليس يحد من مخاطر هذه النزعة وطغيانها إلا التحول إلى مفهوم في احترام الجسد ورغباته في حدود توزيع متوازن متكامل لحقوق المكونات الأنتروبولوجية الأخرى في الفرد ، أعني : الذاكرة ، والعقل ، والإرادة ، والحساسية .

ويترتب على هذه المعاني أن القاعدة التي ينبغي أن يلتمسها مفكر التحديث العربي هي أنه : «يجب احترام الجسد وتلبية رغباته في حدود علاقة متوازنة بينه وبين المكونات الأساسية الأخرى للوجود الإنساني ، وفي إطار الحق في السعادة والعدالة والرفاهية» .

٦- تلك هي حدود الإنسان الشامل أو الكلي التي أقدّر أنه يتعين على

مفكري التحديث العربي أن يتوجهوا إليها بالنظر والمراجعة والتحليل والاقتراح : الذاكرة والعقل والإرادة والحساسية والجسد . وهو إنسان يفترض أن تتحقق فيه حالة من «التوازن» بين مختلف المقومات الجوهرية التي يطلب كل منها حقوقًا خاصة به . إن أي انحياز لهذا المكوّن أو ذاك وتقديمه بشكل أحادي أو أغلبي على غيره من المكونات الأخرى سيولد بالضرورة خللاً عميقًا في الوجود الإنساني .

قد يحتج بأن الانحياز إلى الإنسان في هذا القول يمثل جورًا على المجتمع والدولة ومؤسسات التنمية والاقتصاد وغير ذلك . والجواب أن الإنسان هو الأساس الذي تقوم عليه كل هذه الظواهر ، هو المجتمع ، وهو الدولة ، وهو المؤسسات ومن دونه لا يقوم شيء من هذا كله .

قد يقال أيضًا إن الإنسان العربي ليس على هذا القدر من السوء والفساد والعطب الذي يتطلب من مفكري التحديث كل هذه «العمليات» الشاملة . والجواب أنه إذا لم يكن كذلك بالفعل - وواقع الأمر أنه كذلك ، لكن ذلك يتطلب برهانا ماديًا إضافيًا - فإنه مهدد بشكل جدي في المدى المنظور وتحت وطأة الحركة الكونية الشاملة بأن يكون كذلك .

وقد يقال إن كل ما جاء في هذا القول لا يعدو أن يكون جملة من «الماينبغيات» المكرورة التي لا طائل وراءها ، لأنها تدخل في باب «المثالي» الذي يتعذر إدراكه وتحقيقه . والحقيقة أنه نظر «ديونطولوجي» لابد منه في كل جهد يطلب التحول من حال إلى حال ويتطلع إلى تحقيق غايات ومقاصد هي «واجبات» . ومفهوم «مفكر التحديث» ليس له أي معنى خارج معنى «الواجبات» فهو ليس مراقبًا يصف وينقل ما يشهد من وقائع وأمور وظواهر فحسب ، وإنما هو أيضًا معنيّ بالتنوير وبالتغيير ، أي أنه «تجب» عليه أمور وأفعال ، و«يتعين» عليه الالتزام بقواعد وأوامر محددة في مناشطه وأفعاله .

وما لا بد من أن يقال في نهاية هذا القول - وهو عود على بدء - هو أن فكر التحديث العربي لا يجوز له أن يُجري وقائع التحديث وآلياته بدءاً مما هو

معطى في الثقافة الغربية ومتعلقاتها ، إذ لتلك منطقها وحدودها وغائياتها فضلاً عما أدركته من مراحل التطور والتقدم المباينة لمراحل التطور العربية ، وفضلاً عما يعتور فضاءات الحضارة الغربية من تقلبات وتغيرات متسارعة تطال القيم الجوهرية والأسس الفلسفية التي تستند إليها . لذا يتعين على فكر التحديث العربي ، لكي يكون ناجعًا ومجديًا ، أن يبدأ من المعطيات العربية المباشرة ، وأن يتبين في هذه المعطيات نفسها مبادئ المنهج وطرائق العمل وغائيات الفعل . ذلك لا يعني ، بطبيعة الحال ، التهوين من أهمية وقيمة المفاهيم والأدوات المنهجية التي نجحت في الغرب الحديث ، فبعضها ، من دون أي ريب ، يمكن أن يكون صالحًا للاستخدام في تحليل المعطيات العربية وفهمها وتوجيه مساراتها . بيد أن الأصل والمبدأ هو أن يتعلق المفكر العربي بمعطيات فضاءاته الإنسانية نفسها ، وبأن يتبين فيها مبادئ الفهم وآليات العمل والتغيير .

وليس في مُكْنة فكر التحديث العربي أن يؤدي مهمته بجدارة وكفاية وفاعلية ، إن هو لم يستند في عمله إلى إسهام علوم الإنسان والمجتمع ، وإلى ما يتعين على المشتغلين في هذه العلوم أن يزودوه به من نتائج أبحاثهم العلمية والميدانية ، التي يخصون بها جملة وجوه الكينونة الإنسانية والاجتماعية العربية في معطياتها المشخصة المباشرة ووفق منطقها الخاص الذي يتعين عليهم تبينه واستنتاجه . إذ إن مجرد التطبيق الآلي لمناهج هذه العلوم ومضامينها المشتقة من المعطيات الغربية لن يؤدي أبدًا في الفضاءات العربية إلى نتائج واقتراحات مطابقة ومجدية . من واجب فكر التحديث العربي أن يكف عن أن يرى كل شيء من خلال «عين الغرب» - التي تراودها «العين الأميريكية» عن نفسها - وأن يصوب النظر إلى إنسانه الخاص ، وعالمه الخاص . وكل القرائن تشير اليوم إلى أن علينا أن نرتد إلى البداية ، أي إلى الإنسان . وأن كلمة طيب الذكر عبدالحميد شرف تظل صادقة تمام الصدق : إن التحديث والنهضة «عملية شاملة تقوم على الإنسان ، وتتوجه للإنسان ،

وتتم بالإنســان !» . وهذا الإنســان هو الإنســان الشــاخص «هنا : الآن» ! هو الإنسان الذي يتعين على فكر التحديث العربي إحياؤه والدفاع عنه ، وإعادة تأسيس «نظمه» وتعزيزها وإعادة الحياة إليها وبث الرجاء فيها .

وبكل تأكيد ، ذلك لا يعني إقصاء «السياسيّ» و«اليأس من الدولة» ومن تعزيز القيم السياسية والمدنية الأساسية بسبب ما يلحق بذلك كله ، في الزمن الراهن ، من صنوف العجز والضعف والبؤس ، فـ «السياسيّ» يظل قطبًا جوهريًا في حياة الإنسان والمجتمع والمؤسسات والنظم - وإنما ذلك يعني ضرورة أن يتقدم «الإنسانيّ» ويحتل مكانة أغلبية في عمليات البناء والتحديث والنهضة ، إذ من دونه ومن دون إنفاذ حقوق قطاعاته الأساسية لن تستقيم أمور المجتمع وأمور الدولة أبدًا(*) .

(*) أُلقي هذا المبحث في (مؤتمر الحداثة والحداثة العربية) الذي عقدته (المؤسسة العربية للتحديث الفكري) في بيروت خلال الفترة من ٣٠ نيسان ٢٠٠٤ إلى ٢ أيار ٢٠٠٤ . وأُهدي لذكرى عبدالحميد شرف (مثقف التنوير ورجل الدولة) .

الثقافة العربية

والقيم المركزية الراهنة



عالجت قبل أكثر من عقدين من الزمان مسألة التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . وكانت قضية التقدم آنذاك قضية ثائرة بحدة في الفضاءات العربية والإسلامية . وكان مجال بحثي محليًا في المكان محدودًا في الزمان ، إذ اجتزأت ، في النظر في المسألة ، بالعصر الحديث ، فجاء على النحو الذي تحكمه هذه الحدود . فقد نظرت في الأسس المختلفة لهذا المفهوم -الأساس التوحيدي الديني والأساس السياسي والأساس الاجتماعي والأساس الأخلاقي- وهي أسس ترددت بين مفهومين للتقدم : عام يحيل إلى مطلق التحول نحو الأفضل المرغوب فيه وشرائطه وحدوده ، وخاص هو المفهوم المنحدر من عصر الأنوار الأوروبي ، وقد خلصت من دراستي التحليلية النقدية تلك إلى تقرير الاعتقاد بأن الفكر العربي الإسلامي الحديث قد استجاب على نحو فعال وأصيل لهاجس التقدم ، وأنه لم يدخر وسعًا في تعزيز هذا المفهوم وتجلية وجوهه في السياق العربي الإسلامي ، وفي حدود التفاعلات الثقافية التي عرضت للفضاءات العربية الإسلامية إلى أواسط القرن العشرين .

طالت اليوم المشهد الثقافي والجغرافي -السياسي تغيرات عميقة ، وخرجنا من (المحلي) إلى (الكوني) ، أو أن الكوني قد عبر حدودنا وملأ فضاءاتنا . فبات من الضروري النظر في المسألة من وجوه أخرى وفي حدود مختلفة .

والذي أقصد إليه من قولي الوجيز هنا ، أن أقدّم مدخلاً عامًا أُدافع فيه

عن قضية بسيطة جدًا ، لكنها جوهرية ، وهي أن ثلة من القضايا الفكرية الأساسية القارة في الثقافة العربية الإسلامية الموروثة والحديثة تقع تمامًا في قلب السؤال الفلسفي والثقافي المعاصر ، وأن المفاهيم والتصورات التي تؤسس هذه القضايا يمكن ، من دون قسر أو إسراف ، أن تكون طرفًا أصيلاً في الجدل والنقاش الدائرين في أرفع الحلقات والدوائر الفلسفية التي تتصدر الحياة الفكرية العالمية ، وتتوخى الدفع بمركب التقدم ، أو ، خارج الإحالة لهذا المفهوم ، لتشكيل رؤى وقواعد صلبة لحياة سعيدة أو خيّرة أو طيبة للفرد أو الشخص والمجتمع في الزمن الراهن .

وليس القصد أبدًا أن أقوم بعملية تكييف وملاءمة وتوفيق أو تلفيق بين هذه التصورات وبين التصورات المتداولة اليوم ، لأنه ليس ثمة أي مذهب معاصر يتسم بأنه مذهب نهائي ، ولأن جل هذه المذاهب يبدو مؤقتًا عابرًا أو أنه يجابه قبالته مذاهب مضادة تنكر عليه أي زعم بأن يكون هو الوجه النهائي للحق .

ويتعين بادئ ذي بدء أن نلاحظ أمرين : الأول : أن القول في قضايا التقدم اليوم لم يعد يحفل كثيرًا بمفهوم (التقدم) نفسه المنحدر من كوندورسيه وعصر الأنوار أو من الفلسفة الماركسية ، وأن هذا القول يقرر في الغالب الأعم يقيناته القصوى أو التقريبية أو النسبية دون الإحالة إلى هذا المفهوم ، وبالطبع ثمة أيضًا من ينكر المفهوم نفسه . الأمر الثاني : أن الذي يتقدم الاهتمام الثقافي المعاصر هو بالدرجة الأولى الأخلاق السياسية والفلسفة السياسية «المعيارية» ، وأن مفاهيم هذه الأخلاق وهذه الفلسفة باتت تبدو كأنها البديل الأساسي لمفهوم التقدم ومتعلقاته . ومنذ أن نشر جون رولس كتابه (نظرية العدالة ، ١٩٧٢) لم تعد هذه الفلسفة السياسية تتجه -إلا لمامًا- إلى النظر في أعمال كبار ممثلي الفلسفة السياسية وفي القضايا التي خاضوا فيها -قضايا التحليل المفهومي للدولة ولمعنى السلطة أو السيادة أو طبيعة القانون ، وهي موضوعات كانت شعبية قبل ربع قرن -وإنما أصبحت تعنى بالنظريات المعيارية

التي تمس على وجه الخصوص المجتمع الصالح أو الخير أو السعيد ، والمجتمع العادل ، والمجتمع الحر . لقد تحول الاهتمام في العقد الأخير في اتجاه مُثل العدالة والحرية والجماعة والحياة الفردية والاجتماعية السعيدة ، وهي مثل تشخص قبل غيرها عند أي تقييم أو تقويم للمؤسسات والبرامج السياسية . في هذه المسائل خاض الليبراليون والنفعيون والاشتراكيون والماركسيون والجماعتيون (Communitarians) والليبراليون الراديكاليون (Libertarians) والنسويون (Feminists) . وبالطبع ليس هنا موضع القول في هذه الفلسفات ، لكن الذي تجدر ملاحظته أن كل مذهب من هذه المذاهب أو نظرية من هذه النظريات يستند إلى «قيمة قصوى» مرجعية تميزه عن المذاهب الأخرى . فالمساواة هي القيمة العليا للاشتراكية ، والحرية هي القيمة العليا للمذهب الحر -وبصورة جذرية ، لليبرالية الراديكالية- والاتفاق التعاقدي يميز نظرية رولس ، والخير العام هو المبدأ الذي يرتد إليه المذهب الجماعتي ، والمنفعة هي المبدأ المقوم للمذهب النفعي/ «والحقوق» هي الأساس عند دوركين Dworkin ، والاستواء الجنسي (Androgynie) هو المبدأ عند النسويين (Will Kimlicka, Les théories de la justice) . وهذا التنوع والتباين يجعل الاتفاق التام حول مسألة العدالة مثلاً أو غيرها ، أمرًا عسيرًا ، مثلما أنه يحيل تمامًا أن نقبل بإجماع أية نظرية من النظريات أو أي مذهب من المذاهب ؛ يقول كيمليكا : «نحن منذ الآن فصاعدًا قبالة عدد متزايد من القيم القصوى (النهائية) التي لا يفلح أي دليل عقلي في التوفيق بينها» (نظريات العدالة) . بتعبير آخر نحن إذن بكل وضوح أمام حالة من (النسبية) الشاملة .

في الغرب الحديث ، غرب الحداثة والتقدم ، تشخص ثلاث قيم أساسية على الأقل بما هي فواعل مركزية في توجيه الحياة الفردية والاجتماعية للمجتمعات الغربية في طلبها للحياة السعيدة أو الخيرة أو الطيبة : العقل ، والحرية ، في مرحلة أولى تبدأ بعصر الأنوار وبالفلسفة الكانتية وازدهار الرأسمالية ، والعدالة -في مرحلة تالية- تشخص على وجه الخصوص منذ

مطالع القرن العشرين مع الثورات الاشتراكية ، في روسيا وفي الصين ، وخيبة الأمل في نتائج الليبرالية الرأسمالية التي أفضت إلى مظالم اجتماعية مرعبة وفضحت عجزها عن ضمان حياة سعيدة لتلك المجتمعات . وقد نجم عن ذلك كله جملة من التصورات والرؤى والمواقف والقضايا والمذاهب التي يدور السؤال والنقاش فيها حول ثلة من القيم والمفاهيم تتصدرها قضايا الفرد والشخص والجماعة ، وما يرتبط بذلك من تقابل الفردانية والجماعية أو التجزيئ والتوحيد ، وقضايا الدولة والمساواة والحرية والعدالة وعلاقتها بالحرية وغير ذلك . وفي العقود الأخيرة تشكل ، في شأن المجتمع الصالح أو السعيد أو الخير ، تمركز واضح حول مسألة العدالة وتقابلت هنا جملة من المذاهب : مذهب الحرية المرسلة ويمثله مفكرون من أمثال ملتون فريدمان وفريدريك فون هايك وروبرت نوزيك ، وهو يقدم الحرية المطلقة ولا يعول على شيء غيرها ؛ مذهب الليبرالية التعاقدية Contractualisme ويمثله جون رولس الذي يتمثل العدالة بما هي إنصاف ويقدم العدالة على الخير ، ومذهب المساواة المطلقة Egalitarisme radical الذي يشدد على المساواة ، ويمثله كاي نلسن Kai Nielsen ، ومذهب (الإجماع) Consensualime الذي يمثله يورجن هابرماس وهو ينشد في (الإجماع) المستند إلى المناقشة العقلية صيغة العدالة التي تراد للمجتمع . وبالطبع لا بد من التذكير بأن المذهب النفعي الذي هو أقدم من هذه المذاهب جميعًا -وأكثرها شعبية- ويرجع إلى هيتسيون وستوارت مل وبنتام ، يوحد بين العدالة وبين المنفعة بما هي طلبٌ وتحقيقٌ للسعادة لأكبر عدد من الناس .

ذلك هو المشهد العام الذي يدور فيه الجدال والنقاش المعاصر . وبالطبع ليس ههنا موضع التفصيل في المسائل الثائرة هنا وهناك . وليس يهمني من ذلك كله إلا أمران اثنان : الأول : أن هذه المذاهب «مترافعة» وغير نهائية . والثاني : أن الوعي الثقافي العربي والإسلامي الكلاسيكي والمعاصر لم يغفل عن جل هذه المسائل «المعاصرة» ؛ إذ جعلها فعلاً موضوعًا لتساؤلاته وجدالياته

ونقاشاته ، وخص بعضها -كالعدالة- بأبلغ النظر والاهتمام .

وأنا حين أتكلم على وعي ثقافي عربي إسلامي أو / وإسلامي لا أعني بإطلاق ذلك الوعي المتولد من تمثل (النص) الديني وحده ، وإنما أعني أيضًا جملة التمثلات التي نجدها عن عدد من المفكرين العرب والمسلمين القدماء والمعاصرين ، ويدخل في هذا : الأصوليون والفقهاء السياسيون -فقهاء الأحكام السلطانية والسياسية الشرعية- والمتكلمون والفلاسفة ومفكرو النهضة والتنوير والكتاب المعاصرون على اختلاف مشاربهم وغائياتهم ، وذلك فضلاً عما انتهى إلى هذا الوعي من المفاهيم الأخلاقية والسياسية المنحدرة من تراث الأوائل (أفلاطون ، أرسطو ، العهود ومرايا الملوك . .) .

ونحن ، إن شئنا استحضار جملة التصورات القديمة والحديثة المرتبطة بالمجتمع الصالح السعيد أو الخير في إطار الأخلاق السياسية وجملة المبادئ الفلسفية السياسية المعيارية ، قلنا إن الوعي الثقافي العربي والإسلامي يتمثل التصورات والمفاهيم والمبادئ والقيم والمواقف المركزية المعيارية التالية :

١- يتمثل هذا الوعي (العدل) أو العدالة بما هو القيمة الأسمى في الدنيا الصالحة : يصف الله تعالى ذاته به ، ويأمر به ، ويجعله قرينًا للتقوى . يضعه الماوردي واحدًا من الأسس الستة الضامنة لصلاح الدنيا ، ويرى الطرطوشي أن رعايته «قوام الملك ودوام الدول وأس كل مملكة سواءٌ أكانت نبوية أم صلاحية» ، وأنه «ميزان الله في الأرض» ، ويصرح ابن خلدون بأن غيابه وغلبة نقيضه ، الظلم ، يؤذنان بفساد العمران . قد لا نجد في منتجات هذا الوعي التحليلات العقلانية التقنية الموسّعة لتسويغ قيمة العدل على النحو الذي نجده عند فلاسفة غربيين معاصرين كجون رولس أو غيره . لكن التأملات والتقريرات والتحليلات والعناصر التي نجدها عند أصحاب (الأحكام السلطانية) و(السياسة الشرعية) وعند مفكري الإسلام (الغزالي) وفلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا) تغطي مساحة واسعة جدًا من المفهوم وقيمته ومتعلقاته . لا شك في أن الوعي هنا قد

تمثل (النص) لكنه انفتح أيضًا على تراث الأوائل وأعاد إنتاجه وفقًا لروح ثقافية جمعية متجددة إن لم أقل «مغامرة» ، فشخص فيه أفلاطون وأرسطو والعهود ومرايا الملوك وحرصٌ أثير على رفع وتيرة العقلنة والتحسين العام .

٢- ندهش نحن المعاصرين لما خص به القدماء مفهوم العدل من توسع في النظر والتفريع ، ومن متابعتهم لتجلياته في العقيدة والفلسفة والأخلاق والفقه أو القانون والمجتمع . ولتجريد المفاهيم المتعلقة بكل قطاع من هذه القطاعات . (درس مجيد خدوري في أواسط الثمانينات هذا الموضوع في كتاب متميز هو : المفهوم الإسلامي في العدل

(The Islamic Conception of Justice).

ونعجب بالأصالة التي نجدها عند بعض الفلاسفة الذين أشادوا بالعدل العقلي -متفقين في ذلك مع الإغريق (أرسطو) ، وأبانوا ، وبخاصة ابن سينا ، عن طبيعة المدينة العادلة المؤسسة على مفهوم العقد الاجتماعي بما هو اتفاق بين الحاكم وشعبه- أي بين الجماعة وبين الإمام المنصوب -على قيام حكم ترضى به الأكثرية وتبايعه عليه . وجميع الفلسفات السياسية التعاقدية الحديثة منذ جون لوك إلى رولس تذهب هذا المذهب .

٣- يقدّم الوعي الثقافي العربي الإسلامي -أو الموروث- قيمة العدل على قيمة الحرية . وفي علم الكلام الاعتزالي يشتق مبدأ الحرية من مبدأ العدل -العدل الإلهي- لكننا هنا في حقل الأنطولوجيا لا في حقل الفلسفة السياسية أو الأخلاق السياسية . وبرغم إقرار هذا الوعي الثقافي بالحرية الميتافيزيقية -مثلما هي الحال عند القدرية أو المعتزلة- وبرغم تقرير (النص) أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ، فإن الوعي الثقافي الديني ظل مسكونًا بقيمة «الطاعة» السياسية بما هي الضامن الثابت لوحدة (الجماعة) عند (أهل السنة والجماعة) ، والطاعة المذهبية

للمرجعية الدينية ، بما هي الضامن للحق ، عند الشيعة . لكن الحرية في التجربة التاريخية العملية ، عبرت عن حقوقها هنا وهناك ، بأشكال شتى ليس أهمها الاعتزال -اعتزال الفتنة- والعصيانُ والخروجُ والثورة في كثير من الحالات التي كانت حقوق العدل فيما تداس بأقدام السلطان . غير أنها لم تحظ في الأدبيات الثقافية العربية الإسلامية الموروثة بالتحليل والدرس اللذين حظي بهما مفهوم العدالة . أما الوعي المعاصر فيبدو أكثر إدراكًا لمسألة الحرية والحريات الأساسية ، وهو بكل تأكيد ملزم ببذل مزيد من النظر المدقق والمفصل في هذه الحريات ، ومدعو تحت متطلبات الواقع إلى أن يبتعد عن نظرة الليبراليين الجدد أو الليبرالية الراديكالية ليقرن على نحو صريح الحرية بالعدالة ، وإلى ألا يسلّم بمفهوم الحرية الليبرالي بعيدًا عن آمر العدالة ، إذ إن الحرية بالمفهوم السوقي لليبراليين الجدد لا يمكن أن تكون باعثًا على التقدم في عوالم تحتاج إلى التنمية وإلى تكافؤ الفرص ، وإلى أكبر قدر من العدالة التوزيعية والاجتماعية ، ولن يتولد من الأخذ بها إلا تفاقم المظالم والمخاطر الاجتماعية .

٤- يوحّد الوعي الثقافي العربي الإسلامي الموروث بين مفهوم العدالة وبين مفهوم الخير ، إذا ما فهم هذا الأخير بما هو عين «المصلحة» والخير العام . وعند بعض الفقهاء المسلمين يتوسع (العقل) في مفهوم «العدل - المصلحة» ليوحد بينه وبين الغائية الشرعية الإلهية ، فحيث ظهرت إمارات العدل وأبان عن وجهه بأي طريق فثم شرع الله ودينه (ابن قيم الجوزية) . وهذه رؤية مركزية فذة وراهنة ولست أتحرج من أن أصفها بكلمة لم تعد «شعبية» ، أعني «تقدمية» . وكذلك هو يقرن مبدأ العدل بمبدأ المساواة موافقة للاعتقاد الديني العام .

٥- جمع الوعي الثقافي العربي الحديث ، وبتعزيز إضافي من الغرب هذه المرة ، بين قيمتي العدل والحرية ولم يتبين بينهما تناقضًا على الرغم من أن هذا التناقض يبدو صريحًا في بعض أشكال الليبرالية ، ولا ينحسر

بقدر ، إلا في الليبرالية الاجتماعية منها . وإذا لم ير مفكرو النهضة الذين ذهبوا هذا المذهب ، من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي ، مثل هذا التناقض ، فذلك لأنهما كليهما كانا يقدران أن أحكام الشريعة الإسلامية التكافلية ستكون ضامنة لرفع هذا التناقض ، وبأن الحرية التي يتصورانها ليست حرية بلا قيود ولا شطآن على ما هي الحال في الليبرالية الراديكالية أو الغالية التي لم يدركاها بطبيعة الحال .

٦- انحسر القول في مسألة العدالة في الأدبيات العربية المعاصرة -إلا لمامًا- ولم يبرز إلا كتاب واحد تقريبًا هو (العدالة الاجتماعية في الإسلام) لسيد قطب ، وطغت على هذه الأدبيات تحت وطأة الواقع المحلي والكوني ، قضية الحرية ، دون أن يتابع أحد ، في تحليلات نظرية معمقة ، العلاقة بين الحرية وبين العدالة . وما تم التوجه إليه هو ربط الحرية بالديمقراطية والإعلاء من شأن الديمقراطية بما هي العلاج الناجع لظاهرة الاستبداد والأمل الكبير الذي يعول عليه للتقدم وللخروج من المأزق التاريخي الصعب . وفي الوعي العربي الضارب في الأصول الدينية تمت مقابلة الديمقراطية بالشورى واستعر النقاش طويلاً في أمر القبول والرد والتوسط بين المفهومين ، وتعمق البحث في المسألة . ويمكن القول إن فريقًا من المتمثلين لهذا الوعي قد نجح في تقليص التنافر والترافع بين المفهومين بتأسيس مفهوم الشورى على جملة من القواعد ، في مقدمتها الإرادة التمثيلية والإجماع والشورى الملزمة والمسؤولية والمساءلة .

٧- تعتبر الفلسفات التعاقدية منذ روسو ولوك إلى جون رولس أبرز الفلسفات السياسية الحديثة . والتعاقد هو نفسه الذي تستند إليه الدولة التمثيلية في التراث الفقهي السياسي الإسلامي ، الذي يعتمد رأي «السواد الأعظم» ويجعل (البيعة) شرطًا أساسيًا لصحة الولاية السياسية ، سواءٌ أتمثلت في الإمام أم الخليفة قديمًا أم في الملك أو الرئيس بعد ذلك . وذلك بغض النظر عن أن يكون إنفاذ هذه البيعة مستندًا إلى «الغلبة» أو إلى

الاختيار الطوعي أو إلى أي أساس آخر .

٨- في الحقبة الجديدة المتولدة من أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ، وفي أجواء ما يمكن تسميته بالديمقراطية المناضلة المستوحاة من فكر ليوستروس ، انتشرت الدعوة إلى إصلاح النظم السياسية والاجتماعية والتربوية في البلدان العربية ، وعزمت الليبرالية الجديدة «المناضلة» على تجذير الحرية والديمقراطية في هذه البلدان ، دون أي تحديد دقيق لمفهومي الحرية والديمقراطية -والحرية حريات والديمقراطية ديمقراطيات- ودون أي اكتراث بمفهوم العدالة . وإذا لم يتنبه الوعي الثقافي العربي إلى خطورة هذه المسألة ويؤسس رابطة عضوية عقلية صارمة بين القيمتين فإن النتائج ستكون كارثية بكل تأكيد .

٩- تحتل مسألة (الجماعة) Community موقعًا مركزيًا في الجدليات السياسية المعاصرة . وفي النقاش الدائر حولها يتقابل على وجه التناقض التام المذهب الليبرالي من طرف والمذهب الجماعتي Communautarisme من طرف ثان ، وتدخل في النقاش مفاهيم الفردانية وحيادية الدولة من جانب ، والنزعة المجتمعية ورعاية الدولة والخير العام من جانب ثان . يلهج الليبراليون بالأنا الفردي المطلق ، الأنا المنعتق غير الملتزم المتحرر من كل سلطة أو قيد ، المتعلق بالمنفعة الفردية وبتعظيم هذه المنفعة (Maximisation de L'utilité) ، والداعي إلى حيادية الدولة في مسألة خير المجتمع والأخلاق (فريدمان ، فون هايك ، نوزيك . .) . ويعلي الجماعتيون من شأن (الشخص) الأخلاقي والتواصل والاندماج الاجتماعيين والخير العام ، وينكرون مبدأ حياد الدولة (ساندل ، تايلور) . يبدو الليبراليون ، على هذا النحو ، داعين إلى العزلة الاجتماعية وإلى التجزيء والتشظي الاجتماعيين ، بينما يبدو الجماعتيون دعاة للتكامل الاجتماعي والاتحاد والتوحيد والتواصل ، ويرون أن الدولة التعاقدية تحدد ما هو خير للفرد والمجتمع ، خلافًا لليبراليين الذي يأخذون بالفردانية

وبالحق في مبدأ «التحديد الذاتي» (autodetermination) أي «أن نترك للأفراد أن يحددوا بأنفسهم تصورهم لما هو الخير ولما هي السعادة» ، وهو موقف يترتب عليه القول بعدم إخضاع قيم المجتمع الأخلاقية للقانون (الجنائي) . -لاحظوا مثلاً قضية الزنا واستبعادها قبل أسابيع من القانون الجنائي التركي ، تيسيرًا لدخول تركيا في الاتحاد الأوروبي (الليبرالي بطبيعته) .

هذه الجدلية مركزية في الثقافة العربية الإسلامية . وتجربة هذه الثقافة تتجه على وجه العموم إلى تغليب الرؤية الجماعتية . وفي التراث الديني ، على وجه التحديد ، تحتل فكرة وحدة الأمة والجماعة مكانة عليا . وكذلك تنفر هذه الثقافة من مبدأ حياد الدولة ، أو تهميشها أو الاستغناء عنها ، والمقصود حيادها في تحديد القيم الاجتماعية والأخلاقية للمجتمع . ولم ير إمكانية الاستغناء عن الدولة إلا فئة من (الخوارج) اعتقدت بأن توافر العدل والإنصاف الاجتماعي يغني عن نصب الإمام ، أي عن الدولة . وكذلك يغلب على هذه الثقافة مبدأ الخير العام المتمثل في المصلحة . وبرغم اعترافها بقيمة الفرد وحريته -وفي التراث الصوفي : الشخص- إلا أنها تشدد على قيمة (التواصل) ، وتطلب إلى الفرد ألا يكون (أنا) منفصلةً عن الجماعة خارقةً لقيمها ومعاييرها وغائياتها . ومع أن الحس العربي الإسلامي العام يجنح إلى الاعتقاد بأن التوافق بين إرادة الفرد وإرادة المجموع هو الحاكم في هذه الثقافة ، إلا أن الذي يبدو هو أن الوعي الثقافي «العالم» و«التقي» يقدم العام (الجماعة مثلاً أو الأمة) على الفردي الخاص ، بينما يشي الوجود الفعلي بتقديم «الأنا الفردي» على الجماعة أو الأمة . وهذه قضية دقيقة جدًا وتحتاج إلى بحوث معمقة تجلّي مسألة الفردانية والجماعية في الثقافة العربية ، مثلما تجلي مسألة (الفرد) ، و(الشخص) في هذه الثقافة .

لا يسمح المقام بأكثر من هذه الوجوه من القول . وإن شئت استجماع خالص النظر فيه ، انتهيت إلى التقريرات التالية :

أولاً : إن الثقافة العربية الإسلامية مسكونة بثلة مركزية من مفاهيم وقضايا الأخلاق السياسية والفلسفة السياسية المعيارية المعاصرة ، التي ينتشر اعتقاد كوني أو ترويج شامل بأنها مبادئ أساسية لكل تقدم : جدليات العدل والحرية ، والتعاقد ، والخير العام ، والفردي والجماعي ، والاجتماعي والليبرالي ، والتزام الدولة وحياديتها . . .الخ .

ثانيًا : أن التصورات التي تمثلها الوعي الثقافي العربي الإسلامي لهذه القضايا والمفاهيم جديرة بأن تمثّل وجهًا من وجوه النقاش الكوني الحالي ، وبأن تدخل في حدود المشهد «النسبي» الشامل للوضع الثقافي الإنساني الحالي ، باقترابها من هذا المذهب أو ذاك ، وبابتعادها عن هذا التصور أو ذاك ، أو بمماثلتها لهذا المبدأ أو ذاك ، وذلك برغم التفاوت في «التقنية العقلانية» بين طبيعة وضع هذه التصورات وعرضها في الثقافة العربية ، وبين ما هي عليه في الفضاءات الثقافية والفلسفية الغربية الحديثة . لا شك أنه يغلب على كثير من وجوه الثقافة العربية الإسلامية الموروثة تأسيس مفاهيمها على النص ، لكن العقل والاجتهاد المصلحي أيضًا يستقلان بالحكم حينًا ويساوقان النص حينًا آخر . وبالطبع لا تأخذ ثقافة الحداثة الغربية بغير العقل أساسًا لأحكامها . لكن تقاشًا عقلانيًا رفيعًا ومعاصرًا اليوم بين مفكر عربي مستنير ، متمثل للثقافة العربية الإسلامية وللثقافة والفكر الحديثين ، وبين فيلسوف كبير كجون رولس أو دوركين أو نيلسين أو تيلور يمكن أن يكون نقاشًا مفيدًا وحقيقيًا ، وليس حوارًا بين «أغراب» ، مثلما يحلو لبعض الأصوليين الغربيين أن يتمثلوا وأن يصوروا طبيعة العلاقة بين الفضاءات الثقافية هنا وهناك ، ومثلما يحلو ذلك لبعضنا أيضًا .

ثالثًا : حتى تكون الثقافة العربية والإسلامية القابلة قادرة على تشكيل وبناء تصوراتها الخاصة للقضايا الكبرى التي تشغلها وتشغل العالم ، يتعين على المفكرين المنهجيين في هذه الثقافة مراجعة هذه القضايا

واستئناف النظر فيها بتقنية عالية وعقلانية حقيقية تندرج في المشهد الفكري والثقافي المحلي والعالمي ، وتضع نظرياتهم الخاصة في هذه القضايا إلى جانب قريناتها الإنسانية المتقلبة في هذا المشهد . والشرط الضروري لهذا الوضع عدم التشبث بالوثوقية (الدجماطية) الصارمة والتسليم بحق الاختلاف ، وبأن وضع القضايا والمفاهيم في شروط ما قد يختلف عما يمكن أن يكون عليه في شروط أخرى . لا شك في أن مفكرين كبارًا ، من أمثال ابن حزم والماوردي والغزالي والآمدي وابن قيم الجوزية وابن تيمية وابن خلدون والشاطبي ، فضلاً عن جمهرة وكبار المتكلمين والفلاسفة ، قد كانوا حقًا أبناء أزمنتهم -وبسبب ذلك تنطق أعمالهم بنسبية تاريخية وثقافية لا سبيل إلى الشك فيها- لكن هذه الأعمال تحفل مع ذلك بمخزون عظيم من الأفكار والمفاهيم المركزية القيمه التي تستحق أن تُستحضر وأن يعاد التفكير فيها وفي قريناتها المعطاة في النقاش الكوني الحالي ، على نحو يمكن أن يفضي إلى تشكيلات عقلانية تركيبية منظمة جديرة بالتقدير والاستخدام الناجع المجدي . وإذا كنت أتكلم في هذا السياق على «مشهد نسبي» للآراء والمذاهب والقيم ، فليس معنى ذلك غياب الحق عن أصحاب الحق أو التسليم بأن معتقداتنا احتمالية أو عارية عن الصدق أو الصواب- أن كلاً منا حين يقرر قضية على أنها حقيقة من الحقائق فإنه يقررها بما هي حقيقة أي يقينية لا أنها قضية نسبية أو احتمالية أو أنها يمكن أن تكون كاذبة -وإنما المعنى المقصود أن النسبية تدخل في علاقات هذه المذاهب فيما بينها . إن ذلك يُلزم كل صاحب مذهب باحترام المذاهب الأخرى وبقبول الاختلاف وحسمه بالتداول والنقاش العقليين ، أو بالتسليم بالرأي الأغلبي حين يتعلق الأمر بقضايا يترتب عليها أحكام عملية .

بهذا الموروث الثقافي غير المنغلق ، وبهذه التجربة الغنية المتجددة المنفتحة

على الدوام والمشبعة بثلة من القيم والمواقف والمفاهيم المشتركة ، والمتماثلة أو المتناظرة أو المترافعة ، يستطيع المفكر العربي اليوم أن ينخرط في مغامرة الفكر الراهن ، وفي جدلية القضايا المركزية الكبرى الراهنة فيقاربها من الداخل وبعمق ولا ينتبذ منها مكانًا قصيًا أو ينعزل في فلكه الذاتي يقرر حقائقه المطلقة بوثوقية متعالية وبإقصائية غير مجدية في عالم هجوم تشتد فيه قسوة الرؤى والأحكام النسبية واستراتيجيات التهميش وإغراءات الهيمنة والعسف .

إن المتمثل لهذا النهج من النظر يستطيع أن يكون على يقين من أن قولاً كقول مكنمارا : «ثقافتنا شيء آخر مختلف كل الاختلاف عن ثقافتهم» ، هو قول لا أساس له من الصحة إذ إنه لا يصح إلا بقدر . . وأن قول أشكروفت وزير العدل الأميركي : «الإسلام دين يطلب الله فيه إليك أن تبعث ابنك ليموت من أجله . أما المسيحية فهي إيمان يرسل الله فيه ابنه من أجلك»! هو قول «سياسي» في خلفيته العميقة وفي غائيته البعيدة ، وأن القول بترافع الثقافتين أو الحضارتين العربية الإسلامية والغربية وتصادمهما الحتمي لا ينهض في وجه الوقائع التاريخية الثقافية التي نعرفها فقط ، وإنما هو اختيار لدى أصحاب الرؤى الأصولية الذين يسعون ، هناك وهنا ، إلى تجذير سياسة الصراع والهيمنة والدعوة إلى لاهوت الكراهية(*) .

(*) معرض فرنكفورت للكتاب الدولي ، فرنكفورت ، ٢٠٠٤ .

الباب الثالث

في الدين



الأسس الموجِّهة

للثقافة العربية الإسلامية



أود في مبدأ هذا «القول» أن أسدي أبلغ معاني الشكر لأمانة (منتدى الفكر العربي) إذ شرفتني بأن جعلتني أحد المتحدثين في هاجسي (الأمن والهوية) من الهواجس الشاخصة للثقافة العربية الإسلامية ، وبأن وجهتني في هذا القصد إلى بذل الوسع في النظر في (مكونات) هذه الثقافة . ثم ألتمس العذر لما أجريته في العنوان المقترح من تعديل طفيف أراه ضروريًا دالاً ، إذ جعلته إرجاعًا للنظر في (الأسس الموجهة) لهذه الثقافة . وأسارع إلى تعليل ذلك فأقول إن هذا العنوان : (مكونات الثقافة العربية الإسلامية) يمكن أن يشي برؤية سكونية لهذه الثقافة ، وأنا أرى أن «تاريخية» هذه الثقافة وتجدد نواتها الحية سمتان جوهريتان من سماتها . ليس ثمة شك في أن «مفهوم» هذه الثقافة يحمل بعض «الثوابت» ، طالما أن الإسلام بما هو (وحي) تنزل طرفٌ فيه ، وطالما أن بعض المعاني المعتبرة في المنظومة التصورية الإسلامية ترتد إليه على وجه لا يدخل في باب المتشابه الذي يحتمل التأويل . بيد أن هذه الثوابت من العناصر والوجوه لا تجرد هذه الثقافة من سمتها الطبيعية بما هي ثقافة ، أي بما هي ظاهرة إنسانية متعددة الوجوه والأسس والفواعل ، وخاضعة لأحكام الصيرورة الطبيعية الزمنية ، أي لأحكام التشكل والتكوين والثراء والتحول والتجاوز . وهذا الوجه من الاعتبار يأذن بمقاربة المسألة على النحو الذي قدّرت أنه تجدر مقاربتها به .

لم تتكون الثقافة العربية الإسلامية «بضربة واحدة» . وهي كذلك ، بعد تشكلها الرئيس في عصر التدوين ، لم تتصلب عروقها ولم تستمر عند حدود

لا حدود بعدها . لا شك في أن فريقًا من حامليها قد تشدد في ردها ردًا اختزاليًا إلى المعطى «النقلي» وحده . غير أن التجربة الشاملة لبناة هذه الثقافة قد تجاوزت هذا الرد الاختزالي واستكملت اعتبار المعطيات والفواعل الزمنية الأخرى لها ، فانخرطت في التاريخ العام بما هي ثقافة إنسانية تمد جذورها وتمتد لا في المطلق المتعالي وحده وإنما أيضًا في الزمني المحايث المباشر . . وفي هذا النظام الأخير على نحو أعظم .

توجه جميع القرائن المتعلقة بهذه الثقافة إلى أن لها «حياتها» وقواعدها المعرفية وطرائقها في النظر والتفكير ، وأنماطها الخاصة في تحديد القيم وفي تسديد الفعل ، وذلك وفق أحكام الزمان ومتطلبات المشخص العياني . فنحن حين نرتد ببصرنا إليها في الزمان تشخص أمامنا أحوال من التغير والتبدل والفعال والحراك ، تطال بداياتها وأوساطها وأواخرها الشاخصة أو الباطنة في أعطاف الوجود الحاضر . والحال ليست هي الحال نفسها في الوجوه الثلاثة جميعًا . فالحقيقة هي أننا قبالة «عملية» ثقافية وليدة تشق طريقها في الزمان وفي الفضاءات الكونية الإنسانية المتدافعة ، مغتذية مما تخبر وتحيا ، متنامية متقدمة حينًا ، متضائلة متراجعة حينًا آخر وآخر .

مبدأ الثقافة العربية الإسلامية عملية تصفية وتنقية وتركيب وتجاوز . حدها الأول ثلة من معطيات التراث العربي القديم : اللغوي والأدبي والأخلاقي والروحي ، وحدها الثاني «المعنى» الجديد الذي ألقاه (الوحي) إلى العرب ووجههم إلى تجسيده في عقلهم ووجدانهم وفعالهم الزمنية ، وطلب إليهم أن يتهذبوا به وأن يكونوا به «منذرين» و«شهداء» على الناس .

الوحي هو الأصل الثابت الأول المقوّم لهذه الثقافة . ولهذا الأساس قواعده المعرفية وغائياته العملية التي تتخطى «بنيّات الطريق» العارضة للتجربة التاريخية .

إيبستمولوجيًا ، أو معرفيًا ، نصّب الوحي (العقل) حاكمًا في الأمور الدنيوية ، واعتمد «الاعتبار العقلي» مبدأ أساسيًا في الحياة الزمنية ، وجعل

أدواته المساعدة «السمع والفؤاد» ، أي الحواس والوجدان .

أنطولوجيًا ، أو وجوديًا ، أقام هذا «الأصل» رباطًا عضويًا بين الطبيعة وبين ما بعد الطبيعة ، بين الأرض وبين السماء ، وجعل بينهما رابطًا علائقيًا متكافئًا ، لا تفتئت فيه إحداهما على الأخرى : عين على الدنيا ، وعين على الآخرة ، تطلب هذه ولا تنسى تلك . في هذا الربط تعزز مفهوم «المعنى» ، معنى الوجود على الأرض ، ومعنى غائية الوجود بإطلاق .

من هذا المعنى بالذات يتعين علينا أن ندرك وجهًا خاصًا ذا دلالة فريدة ، وهو أن المسار الذي نوه به الوحي يطال الطبيعة والإنسان كليهما . الطبيعة ماثلة أمامنا ههنا . . . وهناك . . لتكون موضوع فعاليتين إنسانيتين مركزيتين : فعالية تأملية جمالية «اعتبارية» تتألق بها النفس وتتزين بها الحياة ، وفعالية مادية مشخصة تتمثل في «الاستخلاف العمراني» غاية لها ومقصدًا . فليس ينبغي للإنسان أن يؤسس علاقته مع الطبيعة وفقًا لمبدأ الحساسية الجمالية والمتعة فحسب ، وإنما هو مدعو أيضًا ، وفي الآ ن نفسه ، إلى أن يعمر الأرض ويستثمر معطياتها ويحافظ عليها ويرعاها . وإعمار الأرض لا استنزافها وتدميرها هو الغاية هنا . وفي ذلك يفارق الوحي مفارقة واضحة المفهوم «الليبرالي الجديد» للتقنية واندفاعاتها المتوحشة المنذرة بتدمير كوكبنا تدميرًا نهائيًا .

بيد أن هذا الوجه من الفاعلية العملية ليس هو كل شيء . فللإنسان في «المدينة» غائيته المركزية المنوطة به والمنوط بها . وهذه الغائية «قيمية» في المقام الأسمى أساسها هذا القول المحكم : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» . هذا القول يجسد مقاصد الوجود البشري على الأرض ، وجودنا مع ذواتنا ، ووجودنا مع الآخرين من أنفسنا ، ووجودنا مع الآخرين من غيرنا . والغائية الأخلاقية هنا تتمثل في ثلة من القيم الأساسية التي تتردد في كل فضاء من الفضاءات القرآنية والنبوية : الخير ، السعادة ، الفضيلة ، العمل الصالح ، الحرية ، الكرامة الإنسانية أو الآدمية ، الأخوة الإنسانية ، الإحسان ، العفة ، العدالة ،

الحكمة . . ثلة من القيم تلتقي بكل تأكيد مع كبرى القيم والمثل والمعايير التي لهج بها عظماء الفلاسفة في التاريخ وتتخذها الثقافة الإنسانية المعاصرة والحداثة نفسها -بشكل أو بآخر- قيمًا لها وغائيات . وليس يهوّن من قدر هذه القيم ومن صلابة أسسها وقواعدها الموضوعية أن «التجربة التاريخية» العربية الإسلامية التي نعرف لم «تتهذب» ، على وجه الحقيقة ، بهذه المعاني التي أقام دعائمها الأصل «الإيبستيمولوجي» و«القيمي» الأول ، وأن الإنسان «العربي» لم يستطع أن يرقى إلى سدة (الرسالة) التي دعي لإنفاذها ، إذ سارع إلى تحويل قيم هذا الأساس وغائياته إلى نظام من الغلبة والجبروت والعسف أجرته ثلة من جماعات الملك الدنيوية المتتابعة قصيرة المدى والعمر والنظر ، وذلك برغم الإنجازات الحضارية والتحضيرية المرموقة التي أبدعتها بعض العصور وأسهمت فيها إسهامًا حاسمًا العناصر الإثنية الآتية من كل حدب وصوب ، وبرغم ما أتوهمه أنا شخصيًا -أحيانًا- من الاعتقاد بأن الجزاء العسير الذي نالته هذه «التجربة» بتقصيرها كان أقل مما يمكن أن تستحق ، وأن يد «اللطف الإلهي» قد تدخلت على الدوام -حتى الآن- من أجل تعديل مصيرها النهائي .

ولم تكن «الكلمة» الإلهية هي وحدها الأساس الذي وجه الظاهرة الثقافية العربية الإسلامية في مبادئ تشكلها . فقد كانت «الكلمة» البشرية أو «البيان الساحر» قوة خارقة موجهة لهذه الثقافة وحاملاً لها . و«الكلمة» هذه إرث قديم تجدد . وليس ثمة شك في أن الإبداع العربي الفذ يتمثل في إقامة البنيان الثقافي العربي الإسلامي على (اللغة) و(البيان) وتشكلاتهما المتجسدة في الشعر على وجه الخصوص ، وأن «الأدب» نفسه -بمعناه الاصطلاحي القديم ، أي جملة التجليات المعرفية والأخلاقية والمعاملتية الخاصة والعامة قد اكتسى هو أيضًا بكسوة «البيان» وإهابه السحري أو الساحر ، و«بقوة الكلمة» . والحقيقة أن «البيان» و«قوة الكلمة» قد احتلا إلى يومنا هذا منزلة خارقة في الثقافة العربية والإسلامية . وفي أيامنا هذه يستحوذ

(الأدب) على (الفكر) نفسه ، ويقدم الأدباء أنفسهم للملأ وللناس بما هم ممثلو الفكر والثقافة . ومع أنني لا أهوّن أبدًا من شأن البيان ومن قيمة الأدب - بمعناه الفني الحديث - ومع أنني لست واحدًا من أولئك الذين يصرفون أوقاتهم في التشكيك في قيمة الفنون اللغوية والأدبية ويجعلونها سببًا لهلاكنا وفساد أحوالنا ، بل ويذهب بعضهم إلى نعت نفسه وأنفسنا بأننا مجرد «ظاهرة صوتية» ، إلا أنني لا أملك إلا أن ألاحظ أن «الاستبداد البياني» -بوجوهه الجمالية الشكلانية والإقناعية والانفعالية- قد ألحق أضرارًا جسيمة بمبدأ (العقل) في الثقافة العربية الإسلامية . وليس الضرر آتيًا من «جمالية» الأدب وفنونه -فذلك مطلب لا مندوحة عنه- ولكنه آت من أن «القول المبين» قد حل محل «الفعل» ، وبات تمثّل الأقوال الخطابية والبلاغية والكلام الساحر والجميل أحد «الأدلة» الأساسية لا في (الخطاب) فحسب وإنما في (الفعل) نفسه . لقد فطن ابن رشد قديمًا إلى دلالة القول الشعري بما هو دليل غير برهاني وضعيف ، لكنه لم يفطن إلى أن سلفه - وخلفه أيضًا - قد حولوه إلى فعل حقيقي خيالي أو متوهم . ولست أرى من باب المجازفة أن أزعم أن ما يعزى إلى العرب ، على وجه العموم ، من مباينة أقوالهم لأفعالهم إنما هو آت بقدر غير هيّن من اقتناعهم النفسي الصارم بأن للكلمة «قوة فعلية واقعية حقيقية» من شأنها في نهاية واقع الحال أن تغني عن (الفعل) الحقيقي . وأنا أجنح إلى الاعتقاد بأن إضفاء القوة المادية المشخصة على (القول الساحر) المبين قد كان وما يزال أحد الفواعل الأساسية للتدمير الذي حل لا بمبدأ (العقل) وحده وإنما بمبدأ (الفعل) أيضًا .

وإذا كان (البيان) قد مثل «سلطة» طاغية حقيقية ، فإن مفهوم (السلف) قد شكل هو أيضًا سلطة أخرى . إذ ليس ثمة شك في أن «الوسيط السلفي» قد احتل مكانة مركزية في «العقل العربي الإسلامي» المبكر . وقد استطاع تيار «الوسيط النقلي» أن يبلغ من القوة درجة بات معها سلطة ثانية تضاهي (النص) وتستبد بفهمه وبطرائق استخدامه . ولم يكن ذلك إلا على حساب

(العـقل) الذي أعلى الوحي من شـأنه ، لكـن «الأتقيـاء الأوائل» و«المحـدثين» منهم على وجـه الخـصـوص ، أولئك الذين تشيـر النصـوص التـاريخيـة إلى أفرادهم بكلمة «مأمون» أو «صاحب سنة» ، دفعوه إلى منزلة خلفية قصيّة من منازل النظر والاعتبار وبناء الأحكام . ومع أن (أصحاب الرأي) قد ظهروا منذ عهـد مبكر جدًا من هذه المرحلة ، إلا أن أصواتهم ظلت ضعيفة خافته ولم يشتـد عودها ولم تَقْوَ نبرتهـا إلا في القـرن الثـاني مع اشـتـداد قوة «الوسيط السلفي» وتعاظم راديكاليتـه ومقاومته للوعود الجديدة والدعاوى الابتـداعية الجريئة التي راح يرفع راياتها تفجّر (العقل) وتقدمه واختراقه للحدود وللفضاء السلفي بخطو حثيث ثابت .

ثم إن علينا ألا نتـوهم أن «روح العـشيـر» و«عـقل القـبيلة» قـد انـدحـرا أو تضاءلا بالظفر المشخص للدعوة الإسـلامية وبإقامة «بنى إسلامية» أو «شبه إسلامية» للحكم تجسدت في (دول) أو (خلافات) دنيوية متتابعة . فالحقيقة هي أن الإسلام لم يتمكن من تحرير «العقلية العربية» من فردانيتـها الطاغية المنحـدرة من (زمن عـقل القـبيلة) ومن قـيم هذا (العـقل) . فـقـد قـاوم (عـقل القـبيلة) مـثل الإسـلام «الإنسـانيـة» مـقـاومـة شـرسـة ، وأفلح دومًا في فـرض منطقه على مؤسساته العليا والدنيا إلى يومنا هذا . وبقاع قليلة جدًا من أرض الإسلام هي التي أذنت لقيم التـمدن الإسلامي والإنساني بأن تستوطن فيها بقـدر أو بآخر . أما الـغالب الأعم في الـفضاءات العـربيـة الإسـلاميـة -ولست أعتقد أن الحال تختلف كثيرًا في جل الفضاءات الإسلامية غير العربيـة- فقد جرى على تقديم سيادة جملة المفاهيم والقيم وطرائق الفعل التي توجه (عـقل القبيلة) و(روح العشير) .

بكل تأكيد يحق لأي منا كل الحق بأن ينوه بقيم المروءة والشجاعة والكرم والخير والإحسان والتسامح . . في الفضاء الثقافي والحياتي العربي الإسلامي الأول . . وسـواه . ولابن خلدون مطلق الحـرية في أن يزعم أن (عـقل البـداوة) أقرب إلى الخير! لكننا في حقيقة الأمر لسنا واثقين تمام الثقة من أن هذه القيم

قد تجسدت تجسدًا «جمعيًا» حقيقيًا . فالقرائن التي تشي بأن تجسد هذه القيم كان تجسدًا فرديًا ليست مما يتعين التقليل من شأنه . وبكل تأكيد ، القصد هنا هو أن أقول إن النزعة «الفردانية» العربية القديمة لم تُسلم ، في الإسلام ، راياتها لروح هذا الدين ولقيمه الإنسانية الجمعية .

تلك في ظني هي الأسس الكبرى المميزة لثقافة (البدايات) ولمطالع التجربة الثقافية العربية الإسلامية . وحين أقول «المطالع» أعني على وجه التقدير التقريبي الفضاء الزمني ، الذي يمتد من غداة تشخص الوحي اجتماعيًا وسياسيًا وخروج العرب بالإسلام من الجزيرة ، إلى أواسط القرن الثاني للهجرة ، أي إلى مطالع ما اصطلح على أن يكون (العصر العباسي الأول) .

يشهد (عصر الأواسط) تحولات عميقة في الأسس الموجهة للثقافة العربية الإسلامية . وبطبيعة الحال يستمر عدد من الأسس التي وجهت ثقافة البدايات في الوجود وفي التأثير . ظل الوحي حيًا معتمدًا جوهريًا متعاظم الأهمية والتأسيس ، واحتفظ الأساس (النقلي) أو (الاتباعي) بحضوره المشتد وبتصاعد راديكاليته بقوة في الحواضر الرئيسية . وكذلك ظل الأساس (البياني) العربي متوهجًا قويًا متعاظم التأثير والاتساع . ولم يتراجع (عقل العشير والقبيلة) ، لا بل يمكن القول إنه اشتد باشتداد ظاهرة «التعددية» ونجوم «الشعوبية» التي لم تكن في حقيقة الأمر إلا ثمرة من ثمار النزعة الإنسانية الكونية الشاملة للإسلام نفسه . في هذه المرحلة الجديدة بالذات صرح (المتنبي) بأن «الفتى العربي» بات غريب «الوجه واللسان» . وفي هذا العصر بالذات نهض الجاحظ في وجه «الشعوبية» وأبدى ملاحظات «شوفينية» واسعة . وفي هذا العصر تفجرت أيضًا صراعات القبائل القديمة وأعلن (عقل القبيلة) عن منطقه وعن حقوقه وعن تناقضاته التاريخية القديمة المستحدثة .

ومع ذلك ، ومع ما صاحب «المملكة الإسلامية» المركزية من تحولات سكانية واقتصادية وسياسية ، نستطيع أن نزعم أن ملامح جديدة قد بدأت ترتسم على وجه الثقافة العربية الإسلامية .

كان (العقل) هو العلامة الفارقة الجديدة الكبرى . لم يعد الأساس النقلي الاتباعي هو السلطة القصوى والموجه المطلق للثقافة على وجه العموم . فقد بات الأساس الديني النقلي عند المتكلمين أساسًا دينيًا عقلانيًا . وكذا الحال عند «الأصوليين» ، علماء (أصول الدين) وعلماء (أصول الفقه) ، وتحول الأدب نفسه من «الشكل» إلى «المعنى» ، وبات أمرًا مألوفًا أن نلقى «ناثرًا» متكلمًا أو فيلسوفًا ، أو أن نألف شاعرًا فيلسوفًا أو متفلسفًا . والفنون المتطورة - والعمارة من بينها مثال خارق- أصبحت مقودة بمعان وأفكار جمالية فلسفية أو متافيزيقية . والحياة «الروحية» بأشكالها الزهدية والصوفية والثيوصوفية- باتت مسكونة بمعان وبهواجس وحدوس فلسفية وأنطولوجية . اشتد عود علم الكلام وأصبح (علم كلام) فلسفيًا ، ونقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية فانطلقت الحركتان الفلسفية والعلمية انطلاقة عظيمة ، فانضم (العلم) الأساسي ثم الطبيعي إلى (العقل الفلسفي) وبات هو أيضًا أساسًا من أسس الثقافة . وبرغم الوجوه «السحرية» و«السيمائية» التي علقت بهذا العلم ، إلا أنه ظل يتحرق من أجل اكتناه المجهول الطبيعي والتأثير في مجرى وفي طبيعة (الطبيعة) بأساليب «علمية سابقة على العلم» إن أمكن التعبير . وبرغم المقاومة الشديدة التي لقيها «التحول العقلي العلمي» من جانب (أصحاب الحديث والسنة) -بالاستخدام الاصطلاحي للكلمة- وبرغم جهودهم الخارقة من أجل رد (العلم) إلى حدود (العلم النافع دينيًا) ، إلا أن الثقافة العربية الإسلامية لم تأبه بذلك وتابعت تحولاتها في طريق (العقل) و(العلم) الطبيعيين الإنسانيين ، حتى باتت غير ممكنة التحديد من دون الإحالة إلى هذا التحول الذي أصبح أساسًا مركزيًا راسخًا من أسس هذه الثقافة ومن وجوه حضارة بأكملها .

يقول كثيرون منا -وأنا نفسي ألمعت إلى هذا في مطلع هذا القول- إن (العقل) أساس جوهري قد تقرر في النص القرآني نفسه ، وإن هذا الذي أنوه به الآن ليس بالأمر الجديد . فأقول إن النص القرآني نفسه قد نصّب فعلاً

(العقل) أساسًا للفهم والتفكير والوجود والفعل . لكن الواقع الذي وقع هو أن المسلمين لم يستخدموه عل وجه الحقيقة ، وأكاد أقول إنهم قد تنكروا له وأذلوه ، وإن أولئك الذين تعلقوا به من أصحاب الرأي والاجتهاد وما سمي بـ«العلوم العقلية» قد شقوا طريقهم به بصعوبة وحزونة بالغتين . ولست أتحرج من الزعم أن الثقافة اليونانية -الفلسفية والعلمية- هي التي حرضت ، عمليًا ، المسلمين وألجأتهم إلى استخدام العقل الذي جاء به الكتاب العزيز استخدامًا حقيقيًا مطابقًا -أو على الأقل مطابقًا لما نسميه في المصطلح الحديث بالعقلانية الموضوعية- وأن الفضل في «تفعيل» (أساس العقل) وإحيائه عمليًا وجديًا يعود لهؤلاء «الآخرين» من (الأوائل) ، وللتحديات التي ألقت بها ثقافات «الاختلاف» في وجه الإسلام والمسلمين . وليس هذا إلا وجهًا من وجوه التفاعل الإنساني وتجاوزًا للفضاء الثقافي المحدود الذي كان يغلف الثقافة العربية الإسلامية في عهودها السالفة .

وهذا الوجه من المسألة يسوق مباشرة إلى موجّه جديد من موجهات هذه الثقافة ، أعني النزعة الإنسانية ورديفها المسمى بالتعددية الثقافية .

انفتح العالم الثقافي أمام العرب المسلمين واندمجت أمم وثقافات في الظاهرة الحضارية الإسلامية ، وتعرّف المسلمون على «غرائب الموجودات» وتنقلوا بين ثقافات «الهمج والمتوحشين» ، فضلاً عن المتحضرين ، وبات (الإنسان الكوني) مركزًا لهذه الحضارة . تكلم الفارابي على «الجماعة الإنسانية الكبرى» ، وتكلم ابن سينا على «النفس الكلية» والتي يشبه أن تقارب ما يمكن تسميته بـ(العقل الكوني) ، وتكلم كثيرون على «الإنسان الكامل» . وبرغم ظاهرة التفكك العميقة التي عصفت بدار الإسلام الواحدة ، إلا أن الحديث على «الأمة» الإسلامية الكونية ظل قويًا ذا معنى ، وإن لم يكن بطبيعة الحال ، على وجه الحقيقة ، سوى ضرب من «الإسكاتولوجيا» العسيرة . وقد يكون ههنا موضع إثارة «شبهة» جديرة بالنظر والتحقيق . أين يقع مفهوم (أمة الإسلام) من مفهوم «القسمة الكونية الثنائية» التي تتقابل

فيها (دار الإسلام) و(دار الكفر) ، لا يتسع المقام هنا للتفصيل في هذه المسألة الدقيقة . لكن الذي أجنح إليه وأزعمه هو أن هذه «القسمة المانوية» تنحدر على وجه التحديد من «الإشكالية الخارجية» القديمة ، وإن القضية ترتبط بموقف الخوارج الأوائل من «دار السلطان» ومن «دار القعدة» الذين يمتنعون عن المشاركة في العصيان وفي الثورة والخروج لمقاتلة «السلطان الجائر» فتصبح أو تمسي دارهم دار كفر . والذي حدث بعد ذلك أن فريقًا من الفقهاء السياسيين قد توسع في الإطلاق ، وأن التقليد استمر إلى أيامنا هذه حيث نبت من جديد من يقسم العالم إلى «فسطاطين» متناحرين ، فسطاط الإسلام وفسطاط الكفر . بيد أن عالمية الإسلام ونزعته الكونية المتأصلة تتعارضان تمام التعارض مع هذه الرؤية وتنهضان في وجه هذه القسمة التي ألحقت بأصحابها وبالمسلمين جميعًا ضررًا عظيمًا في الماضي ، وتلحق بهم اليوم وبالمسلمين وبالإسلام نفسه ضررًا أعظم وأفدح .

والحرية أساس من أسس هذه المرحلة . ولم تعبر الحرية عن نفسها هنا في حرية التجارة العالمية فحسب -وقد كانت سمة من سمات الانتشار الحر للتجارة الإسلامية وللفعالية الإسلامية الزمنية- وإنما أيضًا في حرية الاعتقاد ، وفي الحرية الدينية وفي حرية الفكر على وجه العموم . وليس يقلل من شأن هذا الأساس أن «تقليد التكفير» ومغامراته في أوساط الفقهاء والعلماء والدعاة والأئمة والوعاظ ، قد ظل على حاله هنا وهناك . فالواقع قد فرض أحكامه برغم كل شيء وبات هو السائر الجاري . وليس بدعًا أن نتكلم هنا أيضًا على «حرية أخلاقية» -أو ليبرالية أخلاقية- في العادات والممارسات والعلاقات الشخصية ، إذ كانت تلك في واقع الأمر سمة ظاهرة صريحة من سمات «أخلاق» هذه الثقافة في أزمنة الأواسط . حتى لقد غلا بعض كتابنا وذهبوا إلى حدود الزعم أن الفضاء الحضاري الإسلامي فضاء مفعم بالأجواء «الجنسية»! لا شك في أن العرب المسلمين في الحضارة العباسية على وجه الخصوص قد أخذوا من «الليبرالية الأخلاقية» -أو اللاأخلاقية- حظوظًا

واسعة جدًا حتى باتت هذه الليبرالية علامة من علامات حياتهم خلال هذه الحقب المتطاولة ، وأن الحرية قد طالت جميع المظاهر والأشكال الملتبسة التي يشجبها مسلمو اليوم عند معاصريهم من (أهل الغرب) .

وإلى هذه العهود الثقافية أيضًا تنتمي ظاهرة «مضادات الفضائل» و(المدن الجاهلة) -مدن الضرورة والثروة والنذالة واللذة والخسة والجاه والتكريم والتغلب والاستبداد و«الحرية» والتعسف . . بحسب مصطلحات الفارابي- وبسبب استشراء هذه «المدن -القيم» تجذر تعزيز التوجه إلى إحياء القيم المركزية أو «القطبية» القديمة : الحكمة والعفة والعدالة والاعتدال ، وأصبح «تهذيب الأخلاق» مطلبًا أول وأساسًا مطلقًا لإعادة بناء المدينة المفقودة ، مدينة السعادة والفضيلة . ولا بد من القول هنا إن فضيلة «العدل» أو «العدالة» و«الإنصاف» بحسب مصطلحنا المعاصر ، قد احتلت المكانة المركزية في سلم القيم المقصودة في هذه العهود ، وذلك ، بكل تأكيد ، علامة استشراء الظلم واستفحاله . ولا يحتاج الأمر إلى تفصيل خاص لكي يقال إن «العدالة» باتت قيمة مهجورة منذ عهود بعيدة في الفضاء الاجتماعي -السياسي الإسلامي ، وإن انسحابها من هذا الفضاء قد اقترن بظاهرة انقلاب الأمور في حياة الإسلام ، وبالتحول من نظام النبوة والخلافة إلى نظام «الملك» و«الملك العضوض» مع الأمويين ومن جاء من بعدهم . إذ باتت السلطة السياسية سلطة استبدادية دنيوية تغلبية افتأتت على حرية الرعية ، وأنفذت قانون الغلبة والجبروت والعسف والظلم واختراق حدود مبادئ العدالة والكرامة الإنسانية التي أعلى من شأنها الوحي الإسلامي إعلاء فذًا . والحقيقة أن (العقل العربي الإسلامي) التاريخي قد أدرك جملة هذه النقائص والرذائل ، لكنه وقف عند حدود الإبانة عنها فحسب ولم يتحول من ذلك إلى «الفعل المشخص» أي إلى العمل الفعلي على تغيير الأشياء ، وذلك بسبب نزوعه النظري والبياني ، أو بسبب تجذر مفهوم «الخلاص الفردي» أو خشية الوقوع في «العصيان» لأولي الأمر عصيانًا آيلاً إلى «الفتنة» المفضية بصاحبها إلى «الجحيم» . وباستثناء حالات

محدودة من «الخروج» و«العصيان» أو «الثورة» اتجه الخيار الأغلبي إلى الإصلاح السلمي الوادع ، بالنصح والوعظ والكلم الطيب والنظر في «مرايا الملوك» . أما «الطاعة» فكانت هي «سلطة الأمر» الدينية في «السلفية التاريخية» التي تنتسب إلى هذه العهود ، عهود الأواسط ونهاياتها . بيد أن الروح لم تعد ، وتم القضاء على النظام السياسي العربي الإسلامي بتدخل من (الخارج) في العام ١٦٥٦هـ ، أعانت عليه بكل تأكيد كل معطيات (الداخل) ، ومنها بطبيعة الحال المعطى الثقافي بوجوهه المعرفية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية . ذلك أن القرنين اللذين سبقا هذا الحدث الانقلابي الكبير قد شهدا عقلاً عربيًا إسلاميًا يترنح تحت وطأة التفكك الاجتماعي والأخلاقي وبؤس الحياة المدنية والسياسية ، ويغذ السير في طريق عوالم السحر والتنجيم والشعوذة والطلسمات والنارنجيات ، حتى أصبحت هذه العلوم في عصر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) علومًا سائرة معتبرة ، وباتت أحد الأسس التي تشكل الثقافة العربية الإسلامية إلى مطالع العصور الحديثة . ويتعين ههنا تشديد القول إن هذا الأساس «السحري» يفارق مفارقة تامة في ماهيته الأساس «الغيبي» الذي نوه به (الأصل-الوحي) بما هو أحد «حجار الزاوية» في المنظومة التصورية الميتافيزيقية الإسلامية . فمفهوم (الغيب) ههنا لا يعني في نهاية التحليل الإيبستيمولوجي إلا تقرير الاعتقاد بأن الكفاية المعرفية أو الإيبستيمولوجية للعقل الإنساني ذات حدود بالضرورة ، وأن ثمة قطاعًا متعاليًا لا يمكن إدراكه إلا بالوحي ، ولا يقدر الإنسان على ولوجه وكنه أسراره . وهذا ما يزعمه (الأساس السحري الطلسمائي) الذي انتشر انتشارًا واسعًا في ثقافة النهايات من الأواسط ، وهو أساس لم تزعزع أركانه وقواعده إلا صدمة الحداثة واتصال التمدن العربي الإسلامي «المتبقي» بالتمدن «الأوروباوي» أو الغربي ، عند مطالع القرن التاسع عشر .

ما الذي أصبحت عليه الثقافة العربية الإسلامية في الفضاءات الجديدة للأزمنة الحديثة؟ وما الذي أضافته هذه الأزمنة من أسس لهذه الثقافة؟ وما

الذي تبقى من عهودها التأسيسية السالفة؟ وما هو التركيب التأسيسي الذي يمكن أن يحتوي هذه الثقافة ويوجهها في طرق آمنة في الأجواء الكونية العاصفة التي تهز أركان أرضنا المسكونة وغير المسكونة؟ .

استيقظت الثقافة العربية الإسلامية في مطالع القرن التاسع عشر وخلال القرن كله وما تلاه على فكرة جديدة ألفت في عصورها السالفة نقيضها المباشر . وأنا أقصد فكرة (التقدم) . تخترق هذه الفكرة أعمال جميع مفكري عصر النهضة في العالم العربي وتحتل مساحة جليلة في (العقل العربي الإسلامي) الحديث . وهي فكرة لم تعرف الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية منها إلا بعض وجوهها «الجمالية» ، مثلما نجد عند مفكر إنساني كأبي سليمان السجستاني المنطقي . أما الفكرة المستبدة بالعقل العربي الإسلامي منذ الانشقاقات السياسية التي عرفها القرن الهجري الأول وافتراق المسلمين واختلافهم فرقًا ومذاهب شتى فكانت فكرة تراجع مبدأ (الخير) وتقهقره ، واتجاه العصور في طريق السيء فالأسوأ . وبالطبع كانت النتيجة شيوع (ثقافة اليأس) التي ناضل في وجهها مفكر ديني محدّث هو الشيخ محمد عبده ثم الآخذون بمفهوم «التقدم» الآتي من عصر الأنوار الأوروبي . لقد توسعت في أحد أعمالي في دراسة هذا المفهوم في الفكر العربي الإسلامي الحديث فلا أسترسل فيه هنا ، وأقتصر على تأكيد القول إن مبدأ (التقدم) أو (الترقي) كان أساسًا جديدًا راسخًا من أسس الثقافة العربية الإسلامية .

وبالطبع لا أحد يجهل أن الحداثة والتحديث -برغم الفرق بينهما- قد لحقا بأصول هذه الثقافة بدرجات متفاوتة . وسواء أكان الاسم الذي تم ابتداعه للدلالة عليهما هو التمدن أم المعاصرة أم التجديد أم غير ذلك ، فإن هذه الثقافة ، راغبة أو كارهة -ولكن راغبة في الغالب الأعم- قد جعلت أمر الحداثة أحد أسسها الجديدة ، وذلك برغم القيود والتحديات التي توخى المفكرون إدخالها هنا أو هناك من فضاءات هذا المفهوم «الحمّال للوجوه» ، أو «المقول بالتشكيك» فحسب مصطلح المناطقة ، وبرغم المعارضة الشديدة التي

لقيها من جانب التيارات «السلفية» على اختلاف مشاربها ومقاصدها .

واخترقت قيمة (الديمقراطية) -وهي أحد مشتقات الحداثة الأساسية- الثقافة العربية الإسلامية الحديثة -المعاصرة على وجه أخص- وباتت هذه القيمة شرطًا أساسيًا لكل تحرر ولكل تقدم . ومع أن الأجنحة الثقافية العربية -الإسلامية والوطنية والليبرالية- قد اجتمعت كلها على طلب هذا «النظام» ، إلا أن الجناح «الإسلامي السلفي» -لا الجناح «الإسلامي الحضاري»- قد أبى قبول المصطلح وأصر على أن مصطلح الشورى هو المعتمد لديه ، وذلك برغم الفروق الشاخصة بين المفهومين أو المصطلحين . لكن وجوه التقارب تكفي لإحلال المفهوم في مكانة جليلة من النظام الثقافي العام ، بغض النظر عن مشكلة مدى التمثل الحقيقي العملي لهذا المفهوم في «الفعل المشخص» للآخذين به ؛ لأن مشكلة النظر والعمل ، القول والفعل ، تظل مشكلة أخرى قائمة بذاتها .

وكذلك أحيت الحداثة قيمًا كبرى كانت الثقافة العربية الإسلامية في أسسها المركزية الأولى شاهدًا عليها حافزًا عليها - الحرية ، العدالة ، الكرامة الإنسانية ، المساواة ، الأخوة الآدمية - بيد أن التجربة التاريخية ، على وجه الشمول ، تنكرت لها ولم تتهذب بقيمها . ونحن نعلم الآن علم اليقين أن قيم الثورة الفرنسية -وهي قيم الفردانية والحداثة- قد احتلت مكانة رفيعة في النظام الثقافي العربي الحديث منذ رفاعة الطهطاوي إلى أيامنا هذه ، وأن بناة هذا النظام قد حرصوا حرصًا شديدًا على إنفاذ عملية «تركيبية» أو «توفيقية» -ويمكن أن نقول «تقدمية» جريئة - بين قيم التمدن الإسلامي وبين قيم التمدن الغربي ، وأن المبدأ المسوّغ لهذه العملية عندهم تمثل في الاعتقاد بأن قيم هذا التمدن الأخير ثاوية في (نصوص) وأعطاف التمدن الإسلامي . ولم يجنح عن هذا التركيب ويتنكب عنه إلا الجناح «السلفي» المتصلب الذي خرج دومًا من السرب وأجرى الأمور على نحو مغاير ومناقض ، باسم (النص) الموحى محدثًا قطيعة جذرية مع ثقافة الحداثة ورموزها ودعاواها .

أما النظم الأخرى في هذه الثقافة فأفرغت وسعها في تشكيل صيغة تركيبية معتدلة تأذن بـ«تعايش» إيجابي مع جو الحداثة ومشتقاتها .

وإذا كانت (الحداثة) قد عززت مفهوم الحرية السياسية والفكرية والاعتقادية في الفضاءات العربية الإسلامية ، فإنها قد أربكت هذا المفهوم في تطبيقاته الاجتماعية والأخلاقية . ففي القطاع الاجتماعي تجذرت «الفردانية» وجنحت نحو «النفعية» المتعاظمة ، ويسر ذلك سيادة ليبرالية اقتصادية متأصلة في الحياة الاقتصادية العربية الإسلامية . وفي الحياة الأخلاقية تضاربت أشكال الحرية التي تحكم الحياة الأخلاقية الغربية مع أشكال الحرية ، أو بالأحرى القيود العربية والإسلامية التقليدية التي تنضوي في باب «المحافظة الأخلاقية» وتولدت من ذلك أزمة في القيم وتناقض جذري نشهد علاماته في كل مكان .

والحقيقة أن علينا أن نقر بأن انتشار قيم الحداثة في الفضاءات العربية الإسلامية لم يجر من قبل على نسق محدد وإنما جرى على غير نظام ، وكان إلى عهد قريب كذلك على غير نظام ، وبخاصة بعد أن تدخلت في عملية الانتشار أجهزة البث الإعلامي السمعي البصري الصاخبة المتوحشة المنطلقة وفقًا لأحكام الغريزة والمنفعة . غير أننا بدأنا نشهد منذ وقت قريب معالم «نظام ثقافي كوني» يشيع منتجات ثقافية من شأنها أن تفضي -تحت شعار التوحيد- إلى حالة من (فوضى القيم) ومن (النسبية) الشاملة ومن التدخل المباشر في ما ينبغي أن يقال أو يصنع وفي ما لا ينبغي أن يقال أو يصنع . ومع أن «الثقافة الكونية» تعتمد مبدأ (النسبية) وتشيعه في كل مكان إلا أن سدنة هذه الثقافة ، أعني الحضارة الغربية ينسبونها إلى الكمال والإطلاق . وفي هذا مفارقة صريحة . أما الثقافة العربية الإسلامية فيتعين عليها أن تقف طويلاً عند هذه المشكلة العسيرة وتخضعها لنقاش تداولي واسع تحل فيه قضية التقابل بين النسبي والمطلق ، ويحدد فيه سلم القيم الخاصة بهذه الثقافة وطريقة بثها وإشاعتها في الأجواء القيمية العاصفة للثقافة الكونية . فإن

«فوضى القيم» و«تعدد المرجعيات» وتوازي النظم الثقافية -وهي وقائع ثقافية قارة الآن في حياتنا العامة والخاصة- تتطلب بذل جهود قصوى في البحث والنظر والاقتراح من أجل إدراك صيغ «تداولية» عملية تحظى بالقبول العام -لا المطلق- وتقوم على إنفاذها مؤسسات الدولة والمجتمع المدني قاطبة من دون تخاذل أو إهمال . وذلك وجه أساسي من وجوه «أخلاق المسؤولية» التي يتطلبها آمر (الأمن والهوية) لثقافتنا وعالمنا .

إن غزو «النسبية» و«التعددية» و«الرؤية الكونية» التي توجه الثقافة المعاصرة لا تعني أبدًا أن الثقافة العربية الإسلامية الراهنة قد باتت «خارج اللعبة» وأنها قد أصبحت منبتة الرابطة بحركة العالم والتاريخ الحي . لا شك أنه لم يعد في مكنتنا أن نسير ، نحن أو غيرنا ، في الطريق دون أن يعترضنا أحد! لكن لا شك أيضًا في أن الأسس التي تبقت من التجربة التاريخية ، من مقومات وركائز وموجهات للثقافة العربية الإسلامية الراهنة ، ليست مما يستهان به أو مما يتداعى بسهولة أمام «العصر» ومشتقاته . فقد بلغت هذه الأسس حدًا من القوة لم ينل منه أي تطور حديث في قطاعات العلم والتقنية والأخلاق والسياسة والاقتصاد ، وبكلمة في مجمل وجوه الحياة النظرية والعملية الحديثة . هل يستطيع أحد أن يزعم أن (الوحي) -أي الإيمان- بات نسيًا منسيًا؟ لننظر في «عقول» قادة الحضارة الكونية وأقوالهم وأفعالهم ولنحكم! هل تخلى العالم الحديث عن (العقل)؟ أليست العقلانية الموضوعية والعقلانية الذرائعية كلتاهما أساسًا قارًا في حياة هذا العالم الحديث؟ أليس إعمار العالم قيمة مشتركة هنا وهناك؟ . هل تخلت الثقافة الحديثة عن «الحس الأخلاقي» وعن «الضمير الأخلاقي» الثاوي في (الوجدان)؟ وأنا أتكلم دومًا على المبادئ لا على التطبيقات -هل تخلى العالم الحديث عن قيمة (الجمال) والمبدعات الفنية المشتقة منها؟ هل فقدت مبادئ الكرامة الإنسانية والعدالة والأخوة الإنسانية والحرية قيمتها الموضوعية؟ أليست النزعة الإنسانية الكونية القارة في قلب الثقافة العربية الإسلامية مبدأ أساسيًا من

مبادىء الثقافة الكونية المعاصرة؟ أليس العلم وتطبيقاته التقنية -برغم نزعتها التاريخية السيميائية- مبادئ وأسسًا للثقافة العربية الإسلامية وللثقافة الحديثة كلتيهما؟ أليست قيم التقدم والتحديث والحداثة قيمًا قابلة للدمج في الثقافة العربية الإسلامية وفقًا للمعطيات المشخصة المتعلقة بفضاءات هذه الثقافة مثلما هي الحال في كل مكان؟ ثم أليست هذه القيم الحديثة القابلة للدمج قيمًا غير ثابتة المضامين في الفضاءات الثقافية نفسها التي أنتجتها وأنها موضع اجتهاد وتداول ، بحيث يحق للفضاءات الثقافية الإنسانية الأخرى إجراء الأمر نفسه وإنفاذه بالطرق نفسها أو بغيرها؟

وما الذي يتعين على الثقافة العربية الإسلامية الراهنة والمنظورة أن تجتنبه من ماضيها ومن مشتقات الحاضر؟

لا نستطيع اليوم في تشكيلنا الثقافي أن نسلّم بقيمة «الكلمة الساحرة» وبفعل (البيان) بما هما «قوة» تؤدي وظيفة (الفعل) الحقيقي . غير أننا لا نستطيع أن نتخلى عن «الجمالية» في الأعمال الأدبية والفنية والإبداعية على وجه العموم .

ولا نستطيع أن نستمر في الاعتراف بشرعية «عقل القبيلة» و«روح العشير» ، فذلك مضاد لمنطق المواطنة والمجتمع الحديث والدولة الحديثة .

ولا نستطيع أن نسلّم بسلطات الماضي خارج دائرة العقل والعلم والحرية . والتراث نفسه إنجاز «تاريخي» . والتاريخ إنجاز بشري والسلف بشر مثلنا . وهاجس الإبداع والتجاوز هو الذي ينبغي أن يتلبس ثقافتنا ، لا «تقليد» الآباء والأجداد .

والتعلق بالحرية يعني تحطيم بنى الاستبداد وربط مبدأ الطاعة والقسر بالقانون وحده .

والعقلية السحرية لا ينبغي أن يكون لها مكان في ثقافتنا .

وأخلاق الكراهية والقسمة الصراعية للعالم مدعوة لتخلي المكان لأخلاق التفاهم والحوار والتداول .

وأخلاق اليأس مدعوة لتخلي المكان لأخلاق التفاؤل والرجاء والعمل .

لأستجمع الآن في قول يبدو مكرورًا جملة الأسس التي أقدّر أن عملية تركيبية يمكن أن ننطلق منها لوضع مخطط شامل لتشكيل ثقافي عربي إسلامي يأذن بالتكيف والنجاة .

لا يمكن لأية فضاءات ثقافية ننعتها بـ(العربية الإسلامية) أن تكون منبتة عن أساس (الوحي) . هو الذي يضفي عليها أبعادها الروحية والميتافيزيقية والأخلاقية . والتوجه إلى مفهوم أخلاقي وحضاري لمضامين هذه الظاهرة - الأساس والتنكب عن المفاهيم الراديكالية التاريجية له يأذنان لكل الأجنحة التي تتردد في الفضاءات العربية بالانضواء تحت مظلة هذا الأساس . أما قضية (الإيمان) أو (الاعتقاد) في ذاته ، من جهة أسسه وطبيعته وإمكانياته وغائياته ، فتظل إشكالية «المؤمن» أو «غير المؤمن» نفسه .

والعقلانية أساس مركزي لكل ثقافة عربية إسلامية حالية وقابلة . والمقصود بذلك أن نقيم علائق راسخة وتراسلاً عضويًا بين عقلنا الموضوعي وبين العالم ، وأن ننفذ أمورنا الزمنية في ضوء أحكام هذا العقل ، نأيًا عن كل الأشكال الأخرى للتفكير وللفعل - وأعني ما يتولد عن الغريزة والانفعالية والعاطفة والهوى . ومع أنني لا أعتقد أن «العقل القياسي» قد استبد استبدادًا تامًا بالقطاعات الفكرية العربية الإسلامية التاريخية كافة ، إلا أنني أعتقد أن قياس الحاضر على الماضي نهج مستمر في تفكيرنا المنطقي ، وأن من الضروري أن نتحول عن هذا النهج إلى مناهج عقلية وعلمية تأذن بالابتكار والابتداع والتجديد وتجابه المباشر العياني الحي بأدوات وآليات جديدة مبتكرة مشخصة .

والفاعلية العلمية والطبيعية أساس آخر لهذه الثقافة . والمقصود توجيه أفعالنا ومنجزاتنا في الطبيعة وفي الكون بحسب متطلبات العلم وقواعده ، وتوخي الفاعلية الرحيمة في علاقتنا بالطبيعة وفي تدخلنا التقني فيها لخير الإنسان .

والقيم الأخلاقية المركزية أو القطبية : الخير ، السعادة ، الفضيلة ،

الكرامة ، الإنسانية ، الأخوة الإنسانية ، التعاون ، التسامح ، النزاهة . . . مطالب أساسية في هذه الثقافة .

والإنسان -في ذاته- لا بأي اعتبار آخر -هو المقصد الأسمى لأفعالنا الاجتماعية والسياسية والثقافية .

والنزعة الإنسانية المتوافقة مع تعدد الثقافات الخاصة وتباينها شرط ضروري لحياة الثقافة العربية الإسلامية في عالم اليوم .

والحرية الاعتقادية والفكرية والسياسية والاجتماعية أساس مبدئي لهذه الثقافة ، وذلك برغم ما يعتور قيمة (الحرية) من وجوه النسبية في التحديد وفي الإطلاق . وهي تعني قبل كل شيء الخروج من ربقة الاستبداد التاريخي الطويل المدمر ، والاستقلال الوجداني والفعل المنضبط بأخلاق المسؤولية والواجب والفضيلة .

والمشاركة في الحياة العامة والديموقراطية ومتعلقات الحرية ، هما ديدن الحياة السياسية السديدة .

وأخلاق الخير العام والمصلحة التي يتكامل فيها الخاص والعام موجه لهذه الثقافة . وأن تكون قواعد الفعل المطابق للنظام وللقانون والنزاهة بعض مقوماتها .

وفي عالم معاصر تفترسه مطامع الجشع الرأسمالي والنفعي والاستثمارات العملاقة الداهمة ، وتتفاوت فيه مقدرات الشعوب والأفراد ، وتتسع فيه الهوة بين الفقراء والأغنياء ، يصبح الإيمان بالعدالة مطلبًا مركزيًا لا للحياة الكريمة فحسب ، وإنما للحياة الثقافية أيضا ، وتصبح قيمة العدالة نفسها أساسًا مقصودًا من أسس الثقافة العربية الإسلامية .

وفي عالم معاصر يحكمه منطق الصراع وتعدد الثقافات والحضارات ، وبرغم طموح بعض هذه الحضارات للتفرد بسلطة التوحيد والهيمنة والقيادة ، فإن ثقافة الاختلاف والدفع «بالتي هي أحسن» -وفق التعبير القرآني- ومبادئ التفاهم والنقاش والتداول ، لا بد أن تحل محل نزعات الرفع والإقصاء والكراهية الثقافية ، أي أن «الثقافة التداولية» باتت ضرورية لثقافتنا المعاصرة والقابلة .

ورأس ذلك كله في اعتقادي عقلية (التنوير) ، بما هي أساس حيوي للعقل الثقافي العربي الإسلامي الراهن والقابل . ففي عالم كوني شامل تتقابل فيه الإرادات والسياسات والغائيات أو تتقاطع أو تتدافع . . وفي عالم يخضع لتغيرات شاملة في كل مناحي الحياة ، مثلما تخضع فيه الطبيعة والبيئة أيضًا لتحولات دقيقة خطيرة . . وفي عوالمنا الخاصة التي يتعين عليها أن تستجيب لاعتبارات الماضي الثقيلة ولمطالب الحاضر العسيرة ولوعود المستقبل المربكة . . ومن أجل أن نرى بوضوح أكبر وأن ندرك الأشياء على حقيقتها وعلى طبيعتها . . يصبح (التنوير) النقدي المؤسس مبدأ ضروريًا لكل ثقافة عربية إسلامية قابلة . وبالطبع ليس المقصود أن نتوجه إلى ثقافة عدمية تطلب التشكيك والتدمير والهدم -للتاريخ والحاضر والمستقبل- وإنما الإبانة عن الوجوه الفاعلة البانية للتوجه إليها والكشف عن المناطق الرمادية أو السوداء لإزاحتها ، وأن لا نحيد في جميع الأحوال ، وللأزمنة القابلة المنظورة ، عن جملة الأسس والقيم التي قدرت في ما أتيت عليه من قول إنها هي التي يتعين تقديمها والتعلق بها «هنا . . والآن»(*) .

(*) ندوة (الثقافة العربية الإسلامية-أمن وهوية) ، منتدى الفكر العربي ، عمان ، ١٧-١٨ ديسمبر ، ٢٠٠٢ .

الدين
في مرآة النهضة العربية
-القضايا والوعود-



تشخص (النهضة العربية) منذ مطالع ما نعت بـ(العصر الليبرالي)، وخلال عهود الاستقلال وتشكلات الدولة الوطنية العربية المعاصرة إلى أيامنا هذه، بما هي هاجس يستحوذ على الوعي الجمعي العربي، وبما هي تطلع متوتر مستمر ينشد الخروج من الأحوال النكدة التي تحاصر عوالمنا الذاتية، وهي أحوال تتفاقم أعراضها ومخاطرها ومتعلقاتها منذ العقد الأخير من القرن الماضي على وجه الخصوص، وتتخذ منذ مطلع القرن الحالي شكلاً كارثيًا إذ يبدو فيها (الدين) -دين الإسلام عل وجه التحديد- في حالة «أزمة»، في وعينا، ومنبع صدام وخطر، في الوعي الغربي على وجه الخصوص.

هذا من وجه أول. ومن وجه ثان، يتعذر تمامًا في حدود الفضاء الخاص بالنهضة العربية، الكلام على (الدين) بإطلاق واشتقاق معنى أو قضايا الدين وغائياته من فلسفة الدين أو من أنتروبولوجيا الدين أو من علم اجتماع الدين، إذ إن دين الإسلام هو على وجه التحديد المخصوص بالاهتمام والنظر في هذا المجال. لكن ذلك لا يعني أن الدين المسيحي يقع خارج الدائرة تمامًا، فالحقيقة هي أن المسيحيين العرب معنيون هم أيضًا بالنهضة العربية، وهم يتوقعون أن يكون دور الدين -أي دين- في الحياة العربية وفي النهضة العربية، دور وفاق وتضامن واجتماع، لا دور تفكيك وإقصاء وتمييز وتفرد.

كان الدين في التجربة التاريخية العربية مبدأ لخروج العرب من أفق القبيلة والتنابذ وحالة تشبه «حالة الطبيعة»، أو أفق الإنسانية والعالمية والحضارة. ولم يفت في عضد هذه التجربة ويخرجها عن مسار الرحمة والقوة

والاجتماع إلا تحولّها من نظام النبوة والخلافة الرحيم إلى ما وصفته بعض أحاديث الفتن بـ(المُلك العضوض) ، وهو ملك قائم على الغلبة والجبروت والاستبداد ، متعلق بغائية دنيوية تطلب المنفعة والسلطة والخير الخاص .

بكل تأكيد ، ليس بالأمر اليسير تحديد الدواعي والأسباب التي تكمن خلف ظاهرة الأفول والانحطاط -وهذه مسألة لم يحسمها البحث التاريخي- بيد أن تأملات ابن خلدون في هذا الشأن تظل مفيدة ، فهو يجعل من ظاهرة إزاحة دور الدين من الفضاء العام واحدًا من الأسباب المؤذنة بانهيار (العمران) . وهو بذلك أكثر واقعية من أولئك القدماء والمحدثين ، الذين يجعلون هذه الإزاحة السبب الوحيد في هذا الأفول .

لكن ما الذي عناه ابن خلدون في نظريته؟ لقد كان قصده الأساسي أن يقول إن غياب الدين بما هو رحمة وتقى وأخلاق نبوية خيرة وخير عام وعدل ، كل ذلك مؤذن بفساد الحضارة أو العمران ، وإن الغلبة والجبروت والظلم وسياسة الدنيا النفعية مفضية بالضرورة إلى الاضمحلال والفساد والزوال . وعند ابن خلدون مثلما هي الحال عند ثلة من الأصوليين المتأخرين من أمثال الشاطبي وابن قيم الجوزية وآخرين ، أن فلسفة المقاصد الشرعية المستندة إلى مبدأ (المصلحة) و(الخير العام) هي عصب الدين وهي مبدأ النجاة والصلاح ، وأن خيانة هذا المبدأ والتنكر له يتحملان جريرة الإخفاق ، وجريرة زوال دولة العرب وأيامهم .

لم يتخل مفكرو النهضة العربية -مفكرو العصر الليبرالي- عن الدور الأساسي للتمدن الديني الإسلامي في مشروع التقدم والترقي . فمنذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، ظل (الدين) عاملاً أساسيًا في مركب النهضة ، وكان هذا مركبًا ذا جناحين : التمدن الإسلامي من ناحية -وهو عندهم تمدن معنوي أساسه قيم أخلاقية وروحية إنسانية ، والتمدن الغربي من ناحية ثانية- وهو تمدن مادي أساسه ما أسماه رفاعة الطهطاوي المنافع العمومية ، وما أضافة خير الدين التونسي إلى

هذه (المنافع) من (تنظيمات) قائمة على العدل والحرية والعلم . أما الأفغاني ومحمد عبده فشددا على الدور الروحي والتربوي والأخلاقي للظاهرة الدينية .

وكذلك لم يلتفت هؤلاء المفكرون إلى المشكلة الشائكة التي ستثيرها سياسة أتاتورك بفصل منصب السلطان عن منصب الخليفة أولاً ثم بإلغاء الخلافة نهائيًا في العام ١٩٢٤ ، ولم يكن الدين يعني عندهم ، في نهاية التحليل ، غير إنفاذ جملة من القيم الأخلاقية والروحية والاحتكام إلى مبدأي الحلال والحرام الشرعيين مما تتولى المؤسسات الدينية والشرعية صونه وإنفاذه ، وترعاه الخلافة أو السلطنة بشكل أو بآخر . بيد أن ذلك لم يكن يعني أنه لم تكن ثمة «مشكلة» في «الضمير الجمعي» لدى بعض ملل الدولة العثمانية ، وبخاصة لدى مسيحيي هذه الدولة أولاً ثم مسيحيي الأقطار العربية المستقلة من بعد ذلك ، فضلاً عمن سيلتحق بالتيار العلماني من العرب المسلمين أنفسهم . وقد أدى كتاب علي عبدالرازق : (الإسلام وأصول الحكم) ، دورًا قويًا في تطور هذه المسألة ، وإن كان الإشكال يرجع إلى عهد يمتد إلى ما قبل ذلك بقرابة النصف قرن على الأقل . إذ إن المفكرين العرب المسيحيين : بطرس البستاني ، ويعقوب صروف ، وشبلي الشميل ، وفرح أنطون . . وغيرهم ، قد نادوا جميعًا بتقديم الإيمان «الوطني» في الشأن العام ، وذلك لأن من شأن قيام الدولة على أساس «ديني» أن يعزز عندهم أسباب النفور والصراع والتفكك والضعف . إن الأطروحة التي سادت هنا عند هؤلاء هي أن الدين مبدأ للخلاف والاختلاف وليس مبدأ للوئام والاتحاد والاتفاق . لهذا ينبغي أن يتم توجيهه إلى فضاء الحياة والإيمان الشخصيين ، وتوجيه الحياة العامة وفق متطلبات العلم واستقلال العقل الإنساني عن أية سلطة خارجة عن سلطته . وليس يخفى أن تلك كانت هي العلمنة .

كانت الأطروحة المناقضة لهذا الذي ذهب إليه علي عبدالرازق ولمذهب الاستقلال التام للعقل الإنساني في فعالياته السياسية والاجتماعية التعلق بأطروحتين راديكاليتين : الأولى : الدعوة لإقامة دولة إسلامية تستند إلى مبدأ

الهوية الذاتية الإسلامية ؛ والثانية : تطبيق الشريعة الإسلامية . وقد أصبح هذا المركب تقليدًا تأخذ به جميع الحركات الدينية السياسية الإسلامية المعاصرة ، أو ما يسمى بـ(الإحيائية الإسلامية) بأشكالها المختلفة : الإحيائية الأصولية المتصلبة ، والإحيائية السلفية التقليدية ، والإحيائية المعتدلة .

مع هذا التطور في الفكر الديني الإسلامي المعاصر ، لم يعد (الدين) ذا وظيفة قيمية وروحية فحسب ، وإنما أيضًا ذا وظيفة عملية «نضالية» وصدامية ، أو جهادية .

لقد جاء هذا التطور الخطير في الفترة نفسها التي راح يروج فيها المستشرق الصهيوني برنارد لويس وتابعه صمويل هنتنجتون لفكرة الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب ، ولفكرة صدام الحضارات التي شهر بها هنتنجنون بينما هي في الأصل من بنات عقل برنارد لويس .

وحين تفجرت أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ كانت الأمور مهيأة تمامًا لدعوى الحرب على (الإرهاب الإسلامي) . وهو الجو الذي ما نزال نعيش فيه اليوم ولن يتسنى لجهود النهضة أن تكون ناجحة فاعلة بدون الإفلات من شباكه وشراكه .

ينشد العالم العربي اليوم بكل مطامحه وأشواقه استدراك ما فاته من أمور التقدم والحضارة والنهوض والاتحاد . بيد أنه في علاقته بالغرب والحضارة الغربية يجابه وضعًا دقيقًا في شأن الدين الإسلامي ، مثلما أنه يجابه أيضًا ، في فضاءاته المحلية ، وضعًا دقيقًا في علاقته بهذا الدين نفسه . ومبدأ الإشكال في هذا كله هو أن الصيغة المتصلبة للدين التي يتبنى أصحابها عقيدة «المجابهة والانفصال» ، أعني الانفصال عن المجتمع وعن العالم ، ومناصبتهما النفور والعداء والكراهية والمقاتلة ، قد استحوذت ليس فقط على الاهتمام ، وإنما تفردت بالمبادأة والمبادرة والمجابهة العنيفة ، ووفرت لخصوم الإسلام جميع الأسلحة والوسائل التي تيسر حربه ومقاتلته وزعزعة بناه النفسية والمادية ، فضلاً عن تجريد الدين نفسه من سمة «المقدس» التي كانت دومًا وإلى عهد

قريب إحدى السمات الإنسانية الجوهرية التي حظي بها كونيًا .

ثمة جملة من المبادئ تحكم التيار المتصلب النشط في الإسلام المعاصر : الحاكمية الإلهية ، الانفصال عن المجتمع وعن العالم الخارجي ، التقابل أو المقاتلة منهجًا في الفعل ، في الداخل وفي الخارج . لكن التيار العمومي أو الأغلبي في الدين الإسلامي –The Main Stream– يذهب في اتجاه آخر تمامًا ويتمثل مبادئ : التسامح ، والرحمة ، والثقة في المجتمع ، والدعوة لدين الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، ونشدان التفاهم والحوار والتوافق مع العالم الخارجي ، ونبذ المقاتلة والعنف .

في العاصفة الجامحة التي تهجم على العرب والمسلمين الآن ، وبرغم دعوات كثير من المفكرين العقلانيين في الغرب إلى عدم الخلط بين ما يسمونه الإسلام والسياسي الأصولي –«الإرهابي»– وبين الإسلام الحقيقي ، الإسلام الرحيم ، الإسلام الإنساني . . ، في هذه العاصفة يعلو الصوت المتصلب للدين . والمشكلة الكبرى لا تكمن هنا فقط ، وإنما تكمن أيضًا في أن قادة الهجمة والمحرضين على الاستمرار فيها لا يريدون أن يستمعوا إلا إلى هذا الصوت ، بل ويحرصون على تعظيم وجوده وأثره ومخاطر فعله لا على الحضارة الغربية فحسب ، وإنما على الحضارة بإطلاق . وهم يأبون الإقرار والقبول بأية مبادرة عقلانية مستنيرة معتدلة –بل ومتعلمنة– قصدًا منهم إلى وضع كل أشكال التفكير الديني الإسلامي في جبة التطرف .

لست أرى أن عليّ أن أخوض في الأسباب الحقيقية لهذا الموقف السياسي في هذا المقام . وأرى أن أتجه إلى تدارك النظر في أمر الدين –دين الإسلام– نفسه في مسألة النهضة ، مشددًا على القول إن هذه المسألة –هنا والآن– لا تنفصل البتة عن الجو الكوني والفضاء العالمي الذي أشرت إلى بعض وجوهه .

أقول بكل وضوح إن النهضة العربية اليوم لا يمكن أن تتحقق خارج إطار عملية تفاهم وتوافق داخلية أولاً ، كما يمتنع تمامًا أن تنجح في إطار معطيات

كونية خارجية قائمة على العداء والمجابهة الراديكالية والانفصال عن العالم الخارجي ، ثانيًا . في حدود هذين الشرطين يتعين تقدير دور العامل الديني في النهضة .

لا يمكن للنهضة العربية أن تنجز شيئًا من مطامحها ووعودها إذا وقف الدين حائلاً دون إنفاذ المبادئ الضرورية لقيام النهضة ، وإذا لم يجسد عامل تفاهم وتوافق اجتماعي شامل ، وذلك بالحرص ، في الداخل أولاً ، على عدد من الأمور الأساسية :

الأول : إنفاذ سياسة في السلم الاجتماعي الداخلي وتغليب مبدأ الرحمة والتسامح على مبدأ العداوة .

الثاني : الانحصار في المطالب الواقعية المتعلقة بتطبيق الشريعة والإقرار بمبدأ «النسبية» في العلاقات العقدية والمذهبية والطائفية في المجتمع .

الثالث : الإقرار بجملة القيم المدنية الأساسية : الحريات الأساسية ، المساواة ، العدالة ، التعاقدية الاجتماعية ، الديمقراطية التمثيلية ، قبول الاختلاف .

الرابع : حل مشكل الاختلاف المذهبي والاجتهادي الديني في فضاءات دين الإسلام نفسه .

الخامس : انخراط الروح الدينية في عمليات التنمية الاقتصادية والمادية الوطنية .

السادس : تعظيم الفاعلية الإرادية الفردية والإعلاء من قيمة (الشخص الإنساني) ورد مفهوم (الأمة) إلى حدود لا يجور فيها على مفهوم الشخص ، وذلك دون الوقوع في الفردانية الليبرالية المسرفة ودون تفويت منافع الليبرالية الاجتماعية في مشروع النهضة .

السابع : اتباع طريق التوافق والحوار والمناقشة مع العالم الخارجي ونبذ طريق «التقابل المستحيل» .

هل تتفق هذه الشروط أو المبادئ مع مفهوم (الدين) -دين الإسلام-

ليقال إن النهضة غير ممكنة من دونها؟ ومن هم على وجه التحديد المسلمون الذين يرضون بهذه الرؤية للفاعلية الدينية؟

هذا السؤال ضروري؟ لأن هناك من سيسارع إلى القول إن هذه المبادئ مبادئ مستحدثة ومشتقة من جملة مبادئ الحداثة وما بعد الحداثة الغربية؟ وإن دين الإسلام سيتحول عن ماهيته وطبيعته الأصلية إن هو جنح إليها وأخذ بمجامعها . وهناك أيضاً الذين سيتعلقون بمبدأ الهوية والذاتية الشخصية في حقل النظر ، ويقولون بمبدأ «المواجهة» والتقابل في حقل الفعل .

لا تنهض الرؤية التقابلية الانفصالية في وجه المسار العام لتجربة العالم الحالية فحسب ، وإنما هي تذهب أيضًا في الطريق المعاكس للتجربة التاريخية الإسلامية أيضًا ، فقد تميزت هذه التجربة بانفتاحها وبعالميتها وبقدرتها على استيعاب الاختلاف والتعدد والتسامح والنسبية الثقافية ، مثلما آتت أكلها في عملية الدمج والاندماج لهويات مختلفة تحت سماء حضارة الإسلام . ومن ناحية أخرى اتجهت هذه التجربة ، غداة اكتمال فترة التكوين ، إلى اختيار مبادئ التفاهم والسلم الاجتماعي . لا يشك أحد في أن هذه التجربة لم تكلل دومًا بالنجاح ، وفي أن المواجهة والتقابل في حقل الفعل ظلا وسيلتين فاعلتين ، لكنهما عمليًا لم يكونا مقصودين لذاتيهما . كما لا يشك أحد في أن بعض تيارات الفكر السياسي الديني الإسلامي لم يتخل عن منهج الرؤية الانفصالية والتقابلية في حقل النظر والعمل كليهما . بيد أن ما أسميته أنا شخصيًا في إحدى دراساتي بـ(التيار السلفي المتعالي)- وهو ما يسمى في الإعلام المعاصر بالإسلام الأصولي- لا يعجز عن دفع هذا النمط من النظر بالقول إن «الوسيط التاريخي» -سواءٌ أتمثل في الصحابة أم السلف أم التابعين وتابعيهم أم مجمل التجربة التاريخية الإسلامية- لا يعتد به ، وإن اليقين يكمن في النص القرآني وفي الحديث فقط ، وهما يوجهان إلى الرؤية الانفصالية والتعلق بهوية الأمة الذاتية ، وبمنهج المقاتلة الذي أعلى من شأنه وفق هذا التصور فقهاء وعلماء كبار يتقدمهم ابن تيمية .

يتعذر حسم الخلاف بالنقاش ، لأن مبدأ «الاختيار» لا يستند أصلاً إلى مقدمات عقلية برهانية صريحة ولا إلى نصوص محكمة غير حمّالة للوجوه ، وإنما هو مبدأ قد أملته ظروف تاريخية صعبة شكلت أمام العقل الإسلامي المأزوم آفاقًا مسدودة هيأت لهذا العقل أن لا يخترقها إلا بعملية قسرية عنيفة لا تأبه بالنتائج الكارثية المترتبة عليها . تلك هي حال منطق نزعة الانفصال والمجابهة والتقابل . غير أن هذه النزعة تجد نفسها برغم كل شيء غريبة عن (التيار العام) في الإسلام ، محاصرة في الداخل وفي الخارج ، وعاجزة في نهاية المطاف عن إدراك نتائج طيبة وغايات مجدية . وأخطر من ذلك كله أنها تغلّب دنيا الفرد الذي ينتهج هذه السبيل طلبًا لخيره الخاص الأخروي ، على دنيا (الجماعة) التي تتعرض للعدوان الشامل والاحتقار والمحاصرة والإبادة ، فضلاً عن «تدنيس المقدس الإسلامي» بأيدي «الآخرين» ، وتفجير مشاعر الكراهية والعداء لهذا (المقدس) . أليست هذه هي الثمار المحرمة التي حملتها إلى العرب والإسلام الإيديولوجية الانفصالية التقابلية ، فأتاحت بذلك السبيل لأصوليي الغرب أن يقولوا إن «الأصولية» - بما تتجسد فيه من العنف والكراهية والإرهاب - أصيلة كامنة في طبيعة دين الإسلام نفسه؟ أليس هذا ما يزعمه الاستشراق الجديد ممثلاً في برنارد لويس ، وغلنر ، وجوديث ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ، ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أمرسون وباري روبن فضلاً عن أسقف فيينا؟

ومن وجه ثان ، وفي السياق الكوني الخارجي ، تشير جميع القرائن إلى أن أية صيغة نهضوية تخلي في طياتها مكانًا لرؤية تقابلية صدامية للدين لن يقدر لها أي قدر من النجوع ، وأنها ستقابل باستجابة جذرية حاسمة وبسياسة إقصائية أو استئصالية قصوى . ذلك هو المحيط الخارجي للنهضة ، أما الفضاء الداخلي فلن يأذن هو أيضًا -سواءً في أحواله السياسية والاجتماعية الراهنة أم في أحواله الإصلاحية المنتظرة- لمثل هذه الرؤية بأن تحظى بأي قدر من الشرعية ومن الحرية . وأي دور للدين في أي مشروع قابل للنهضة مدعو

لأن يؤسس على تصور عقلاني واقعي ذرائعي ، أي ذي جدوى . وليس يتحقق ذلك إلا في إطار رؤية رحيمة شاملة للدين ، رؤية تتمثل ثلة من القيم العليا الأساسية التي توفر للدين القيام بدور إيجابي في النهضة من وجه ، وفي العلائق الطيبة بالعالم الخارجي من وجه آخر . وليس ذلك من أجل نزع الصفات البغيضة المجحفة التي تشكلت مؤخرًا في حق دين الإسلام فحسب ، وإنما أيضًا من أجل رد الحق الأصلي إلى هذا الدين في أنه دين إنساني مقاصده تحقيق المصالح العظمى للإنسان في نفسه ووجوده وعمله وحياته وأخلاقه ، وتحقيق الخير لجملة الإنسانية ، بالرضا والقبول والإقناع والمناقشة والحوار والتفاهم التوافقي ، لا بالإكراه والقسر والتضييق والعنف . لذا كانت «المصالحة» مع المجتمعات الإسلامية التي نظر إليها الفكر «التكفيري» منذ المودودي وسيد قطب إلى أيامنا هذه شرطًا ضروريًا من أجل أن يكون للدين دور في أي مشروع للنهضة . ومثل هذه «المصالحة» ضروري مع العالم الخارجي الذي يطالب بدوره بالحوار والنقاش والشرح ، وبأن يدرك أن دين الإسلام ليس دينًا معاديًا للحضارة ولقيم الغرب العليا ، إذ إن قيم العقلانية والحرية والمساواة والعدالة واحترام الشخص الإنساني والتسامح وصون الحريات الأساسية وحقوق الإنسان الأساسية هي قيم كامنة في صلب هذا الدين وفي طبيعته الجوهرية ، وأن ما بدا في التجربة التاريخية القديمة والمعاصرة من خيانة لهذه القيم وخروج عنها إنما يرجع إلى اعتبارات تاريخية مشخصة وإلى نقائص البشر أنفسهم ، لا إلى الدين نفسه . إن حقيقة الأمر هي أن هذه القيم كانت «أصولاً بذرية» كامنة في طيات «النصوص» لكن نظم الغلبة والملك العضوض والاستبداد غيّبتها وقمعتها إلى أن جاءت «الحداثة الغربية» لتحييها وتنميها وتعظم من شأنها أو لتفرضها .

على أنه يتعين إلى جانب هذا ، بل وقبل هذا ، في شأن دور الدين في أية نهضة عربية ممكنة ، أن نقر بأن الدين لن يتمكن من أداء دور إيجابي فاعل في مثل هذه النهضة إن لم يتم تدارك بعض الأمور وإنفاذ بعض السياسات

«الشرعية» ، واختيار بعض «الاستراتيجيات» الضرورية في «الرؤية الدينية» المعززة للفعل النهضوي العربي .

لقد أشرت سابقًا إلى هذه الأمور على وجه الإجمال ووقفت عند بعضها في معرض هذا القول . لكن مزيدًا من القول المشدّد على بعض القضايا الحيوية يبدو لي أمرًا ضروريًا .

أولى هذه القضايا قضية لا أعتقد أن أحدًا لم يقل فيها شيئًا . إذ هي منذ عدة عقود المسألة الكبرى التي تشغل الفكر العربي والإسلامي . وأنا أعني قضية الحداثة . ولا يتسع المقام هنا لإعادة القول في معطياتها وفي وجوهها ومشاكلها التي تبعث على الضجر والسأم ، والذي يهمني هنا في هذا السياق ، سياق الدين والنهضة ، هو أن أقول إنه على الرغم من أن الحداثة حداثات ومن أنها متحولة متطورة ، وأنه يتعذر القبض على ماهية ثابتة نهائية لها ، وأنها أيضًا تجد في تيار (ما بعد الحداثة) وسواه ما يَجُبُّ بعض مسلماتها ، إلا أنها تظل ذات «روح» ودلالة وغائية محددة فاعلة . لقد غزت الحداثة الفضاءات المسيحية التقليدية في الغرب وصدمتها بقوة ، لكن المسيحية استطاعت أن تتكيف مع معطياتها وتنجو بنفسها ، إن أمكن القول . وهي اليوم مستقرة في فضاءاتنا أيضًا وتقابل مقاومة شديدة من التيار الديني الاتباعي أو التقليدي . وقد بات الاتجاه الأغلبي عندنا يجنح إلى الاعتقاد بأن النهضة عندنا لم تعد ممكنة من دون الأخذ بمقومات الحداثة أو التكيف معها في حدود فهم للدين لا يقف في حالة تضاد وصراع مع روح هذه الحداثة ومع ما أسس منها للعالم الحديث . والتكيف مع الحداثة لا يعني في اعتقادي «القطع» مع الدين نفسه وإنما القطع مع التأويلات المضادة لما هو جوهري في الحداثة ، أي للعقلانية وللحريات الأساسية ولاستقلال واحترام الشخص الإنساني وللتسامح والتقدم . والسؤال الذي يتعين وضعه هنا والإجابة عنه هو التالي : هل البناء الثقافي لدين الإسلام بناء رافض لهذه القيم؟ إذا كان الرد سالبًا فإننا حينذاك نكون مطمئنين إلى أن الدين سيكون عاملاً معززًا للنهضة . لكن ما يتعين

الإقرار به هو أن المقصود بـ(البناء الثقافي) للدين ليس هو (التراث) -الذي هو بطبيعته وماهيته «تاريخي» متمايز عن (الوحي) برغم تأثره به- وإنما جملة الغائيات المركزية والمقاصد الجوهرية للنص الديني . وهذا يعني ضرورة التخلي عن أية رؤية للتراث تتمثله بما هو «إيديولوجية» مطلقة ومتفردة يمكن اعتمادها لإعادة تشكيل الحاضر وبناء المستقبل . قد تستحضر منه ، للحاضر ، عناصر ، لكنه يظل في جوهره «حاضر الماضي» و«صورة واقع تاريخي» تحتم كل المعطيات الراهنة لا استيعابه فحسب وإنما ، على وجه التحديد ، تجاوزه إلى واقع جديد نتولى نحن إبداعه . إذ البناء الثقافي للدين ، اليوم ، منوط بفهمنا للنص الديني وبمتعلقات الواقع الذي نتقلب فيه .

القضية الثانية تتمثل في مُشْكِل مبدأ (الحاكمية) على النحو الذي تصوره المفكر الهندي المودودي وتابعه فيه المفكر المصري سيد قطب ، وهو الفكر الذي أفضى بأصحابه إلى تحويل الغائية الإسلامية إلى الشعار الذي تم اختزاله في التعبير (تطبيق الشريعة) . إن هذا الشعار هو واحد من أكثر الشعارات الإسلامية المعاصرة إثارة للجدل وللصعوبات . فهو يجابه معارضة من ثلاث جهات على الأقل : الدولة الوطنية ، والتيارات الليبرالية والعلمانية ، والبيئة الدولية الراهنة . فالدولة الوطنية العربية المعاصرة تجذرت في قوانينها الوضعية ولم تعد قابلة للتخلي عن امتيازاتها وللانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها ، فضلاً عن أنها «تستثقل» الأخذ بها . وليس يخفى كذلك أن القوى التي تتحكم فيها هي في الغالب الأعم قوى منحدرة من مواطن وقطاعات ذات غائيات دنيوية تقدم مبدأ استخدام الشريعة أو إهمالها على مبدأ تطبيق الشريعة . وهذا المبدأ الأخير يعني تجريدها من كل سلطة حقيقية ، اللهم إلا أن تنهج في الأمر نهج الاستحواذ الكامل على الشريعة وتطويعها لغاياتها الخاصة .

أما التيارات الليبرالية والعلمانية فالمسألة عندها محسومة لغير صالح تطبيق الشريعة ، إذ إنها تستند في طبيعتها وماهيتها إلى مبدأ إطلاق الحرية

من ناحية -وهذه لا تحتكم إلى الشريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها- ، وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية بعيدًا عن أية سلطة ، سواءً أكانت سلطة دينية أم غير ذلك ، دون أن يعني ذلك بالضرورة إنكار الإيمان الديني بما هو اعتقاد وسلوك خاص للفرد في شأن نفسه .

والبيئة الدولية المعاصرة تشخص اليوم بما هي أكثر الجهات نفورًا وعداء لمبدأ قيام دول عربية أو إسلامية على أسس «دينية» يمثل تطبيق الشريعة أحد مقوماتها الأساسية . وذلك لسببين على الأقل : الأول أن أصواتًا كثيرة في هذه البيئة ، سياسية وثقافية وعامة ، تكرر الزعم بأن الشريعة الإسلامية تنهض في وجه «حقوق الإنسان» وتلجأ في كثير من أحكامها إلى ممارسات وإجراءات وسياسات «تمتهن» بعض هذه الحقوق الأساسية . ويتم التشديد في هذا الصدد بشكل خاص على وضع (المرأة) في الدين وفي المجتمع ، وعلى موقف الإسلام من غير المسلمين ومن الأقليات على وجه العموم ، ومن أحكام «العقوبات» التي تنعت ، على الأقل ، بأنها غير إنسانية . وقد استجمع الأمير تشارلز بدقة بالغة جملة المزاعم التي تعزى للشريعة الإسلامية في المخيال الغربي في ثلاثة نعوت رأى أنها غير صائبة ، وأنها وليدة سوء فهم حقيقي للإسلام ، وهي أن هذه الشريعة «قاسية وبربرية وغير عادلة»! السبب الثاني الذي يثير التوجس على نحو أخطر في هذه المسألة يرجع إلى الاعتقاد الذي روجته قوى سياسية وجهات استشراقية وأجهزة إعلام دولية بأن الدين الإسلامي دين «عدواني» في طبيعته وماهيته ، وأن مفهوم (الجهاد) ومقاتلة غير المسلمين يمثل أحد الأركان الأساسية في هذا الدين . ويترتب على ذلك أن قيام دولة دينية إسلامية تطبق أحكام الشريعة سيترتب عليه بالضرورة إحياء هذا «الفرض» وإنفاذه في العلاقات الدولية بين هذه الدولة وبين العوالم البشرية الأخرى ، وما قسمة العالم إلى «فسطاطين» إلا شاهد على هذا النزوع العدواني!

إذا كان الأمر على هذا النحو ، أي إذا كانت كل الطرق مسدودة في

سبيل إقامة دولة طبيعتها دينية وغايتها دينية ، فإن العقل وأمر اجتناب التهلكة يحكمان بتعليق هذا الأمر والسير في سبل أخرى . وهذا على وجه التحديد هو ما دعا بعض المفكرين المسلمين أنفسهم إلى اقتراح «تأجيل النظر في أمر تطبيق الشريعة» وذلك درءاً لمناهضة الإسلام نفسه والاعتداء عليه . إنه من غير شك اقتراح حصيف ، لكنه في حقيقة الأمر لا يفعل شيئًا أكثر من دفع المشكلة إلى الإمام وتأجيل الصراع حولها إلى عهود لا نعلم من أمرها شيئًا . هل ثمة سبيل آخر للإبقاء على جوهر دين الإسلام حيًا بين الناس ومعتبرًا في أي مشروع للنهضة؟ في اعتقادي أن ذلك ممكن إذا ما اتجهنا إلى التحول من شعار «تطبيق الشريعة» وفق الطرائق التاريخية القديمة ، إلى مبدأ الأخذ بـ(مقاصد الشريعة) وبغائية (العدل) ، أي إلى نظرية المصلحة التي وضع مقدماتها الأولى عدد من الفقهاء السياسيين المسلمين ، وبخاصة الماوردي والشاطبي وابن القيم وآخرون . فالأصل في الشريعة والمقصد النهائي هو مصالح العباد في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم وأوطانهم ودينهم ، أي في جملة أمورهم الحاجية والضرورية والتحسينية حسب مصطلح الشاطبي ، بحيث يسود العدل وتلبى الحاجات ويرتفع الظلم والعدوان . لقد جسد ابن القيم نظرية المقاصد في السياسة الشرعية بهذه الفكرة البسيطة الفذة –وهي أنه حيثما ظهرت أمارات العدل فثمَّ شرعُ الله!

لقد التفت الفكر الاجتهادي الديني المعاصر التفاتة متميزة إلى فلسفة المصلحة بما هي المقصد الجوهري من الشريعة : لكنه ما زال يدور في فلك الشاطبي ولا يخرج من جبته ، والمطلوب أكثر من ذلك . المطلوب اليوم ، من أجل النهضة ، هو أن نقدم إجابة طيبة عن هذا التساؤل : كيف يتسنى لنا ، بدلاً من الوقوع في الأوضاع المدلهمة والدقيقة لمشكلة تطبيق الشريعة ، أن نستخدم نظرية مطورة في المصلحة وفي العدل ، وأن نقول إن الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية والعدالة والمساواة واحترام اعتقادات الآخرين والتسامح والازدهار الاقتصادي والتنمية البشرية وتقدير المرأة وتمكينها من

حقوقها ومن أداء دورها الكامل في الحياة العامة . . وجملة حقوق الإنسان . . هي حقًا مبادئ وقيم تدخل في نسيج الدين ، وأن الدين يصبح ، بها ، قادرًا على أداء دور بناء فاعل ، وليس قوة تعوق تقدم المجتمع وتفتح النهضة؟

القضية الثالثة تتمثل في غياب «السلطة المرجعية الدينية» في الإسلام السني على وجه الخصوص إذ هو الأغلبي في العالم العربي . لا أثر لهذه المسألة في المذهب الشيعي إذ للمذهب مرجعيته الحاسمة . لكنها تجسد اليوم في الإسلام السني وضعًا خطيرًا للغاية ، إذ إن غياب هذه المرجعية أتاح لكل فريق بل لكل فرد أن يجتهد برأيه ، وأن يستقل برأيه أو اجتهاده ، نظرًا وعملاً . وحديثًا يتعلل إيديولوجيو الجماعات الإسلامية الراديكالية بهذا المنطق نفسه ، إذ يسمحون لأنفسهم بتفسير نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية وفقًا لاجتهاداتهم الخاصة ، فيحللون ويحرمون ويكفرون ويضللون ويقسمون العالم إلى فسطاطين ، ويعلنون الجهاد والمقاتلة على المجتمعات الإسلامية تارة وعلى حكامهم المسلمين تارة أخرى ، وعلى النصارى تارة ثالثة ، وعلى دول العالم الغربية وسواها تارة أخرى ، ولا يقابلون من يعترض عليهم في فهومهم إلا بالاحتقار والاستهانة والعداء . ليس هناك أية سلطة أو مرجعية دينية حاسمة تقفهم عند حدود معينة وتحول بينهم وبين الشطط والتجاوز والتطرف وتعريض الدين نفسه فضلاً عن أهله للخطر والتهلكة . وبذلك تبدو ثغرة الاختلاف والصراع والشقاق التي تتولد من غياب مرجعية كابحة موحدة جامعة مصدر إشكال وصعوبة في طريق أداء الدين لدور إيجابي فاعل في النهضة نفسها . وبطبيعة الحال لا يجوز لهذه الحال أن تستمر . إن تأسيس مرجعية دينية عليا شاملة و«معتبرة» لدين الإسلام هو بكل تأكيد أمر دقيق وخطير ومثير للتساؤل والإشكال ، لكن التطورات «العملية» تحتم مراجعة الأمر جديًا ، إذ لم يعد مقبولاً أن يوضع مصير دين الإسلام والمسلمين في أيدي قلة من الأفراد أو الفرق الهامشية «النشطة» التي ترى رأيها الخاص وتنفذه «عمليًا» ثم تحمّل الإسلام وأهله نتائجه الكارثية . ويتعلق بهذا أيضاً استشراء حالات (الإفتاء)

الفردي التي باتت تقدم صوراً للإسلام تثير السخرية والهزء والنفور والمرارة .

القضية الرابعة تتصل بالبنية التكوينية البشرية للعالم العربي من جهة الانتماء الديني . فمعلوم أن في العالم العربي إلى جانب الأغلبية التي تدين بدين الإسلام ، مواطنين غير مسلمين ، وعلى وجه التحديد مسيحيين . وهؤلاء ، برغم المكانة الجليلة التي احتلوها في التاريخ العربي الإسلامي ، إلا أنهم عبروا عن شكاوى كثيرة من سياسة الملل الدينية العثمانية في القرن التاسع عشر ، واضطربت أمور كثيرة بسبب الأوضاع التي كانوا يشكون منها . والسودان ليس هو الحالة الوحيدة المعاصرة . ومعلوم أن قوى الهيمنة والتفريق الغربية تستطيع اليوم أيضًا أن تنفذ من أبواب الحساسية الدينية المتبادلة لكي تخلق الشقاق والاضطراب وتعرقل الاندماج والاتحاد وبالتالي النهضة نفسها . ويكفي أن تستحضر بعض الخطب الدينية في المساجد أو بعض الأحاديث الدينية المناهضة للنصارى في الأقنية العربية وفي وسائل الإعلام المختلفة أو بعض حالات الاعتداء الآثمة على دور العبارة المسيحية لكي يتأجج الصراع والشقاق وتضطرب مسيرة التقدم والنهضة . كما يمكن أن تصل إلى الأسماع دعاوى بعض المتطرفين الآتية من الفضاءات الخارجية المنددة بما يلاقي غير المسلمين من أذى وتمييز هنا أو هناك . ومعنى ذلك أن هاجس «الوحدة الوطنية» ينبغي أن يدخل في النسيج الاجتماعي للدين ، وإلا فإن النكوص والارتداد سيكونان قدر النهضة .

ومشكلة العام والخاص هي أيضًا إحدى المشكلات التي يتعين توجيهها بحيث تخدم قضية النهضة ولا تكون سببًا في الحد من انطلاقها . والذي أقصده هنا ثلاثة مفاهيم أساسية هي مفاهيم الأمة والجماعة والشخص . فواقع الأمر هو أن الخطاب الديني الإسلامي الحديث قد قدّم مفهوم (الأمة) على كل مفهوم آخر ، بحيث بدا هذا المفهوم مبدأ «سحريًا» خارقًا وقادرًا على فعل المعجزات وعلى حل مشاكل المسلمين جميعًا . وفي الخطاب الديني الوعظي يصوّر هذا المفهوم بما هو «القوة العظمى» المنقذة والحامية من كل المخاطر

والشرور الخارجية . وتضاءل ، لذلك ، مفهوما الجماعة والشخص ، لا بل إن هذا الأخير يبدو وكأنه قد تنازل عن ذاته وعن فعله الشخصي المبادر المشخص ليتكئ على (الأمة) التي تعدل في مخياله الفردي قوة كونية لا قبل لأحد بالوقوف أمامها أو التصدي لها ، إذ هي تمثل مئات الملايين من البشر ودولاً ومناطق واسعة من المعمورة . لم يدر المخيال الإسلامي أن مفهوم الأمة مفهوم روحي بالدرجة الأولى ، وأنه في الرؤية القرآنية مبدأ للتعاون والتعاضد والتكافل وفعل الخير وليس مبدأ يقوم مقام (الأسباب) وقوانين الفعل ، وأنه يتعذر تمامًا «توظيفه» توظيفًا ماديًا مشخصًا في القضايا الجوهرية للشعوب العربية والإسلامية في العصور الحديثة ؛ وجمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى الجامعة الإسلامية لم يتكلم على دولة إسلامية واحدة ذات كيان قانوني وسياسي موحد . والمفهوم القرآني للأمة الواحدة هو مفهوم روحي وأخلاقي في المقام الأول . يتعين أن ندرك أن هذا المفهوم لا يمكن أن يتقدم على مفهومين ماديين مشخصين كمفهوم الجماعة -في المصطلح الديني- أو المجتمع في المصطلح الحديث ، وكمفهوم الفرد أو الشخص . إذ على قوة هذين العنصرين يقوم كل تغير أو تطور أو نهضة مادية مشخصة وملموسة . وفي إطار ديني إسلامي يتعين إقامة علاقة جدلية مباشرة بين هذين المفهومين ، بحيث لا يجور المجتمع على الفرد مثلما كانت عليه الحال في النظم الاشتراكية الغالية ، ولا يتجاوز الفرد على المجتمع مثلما هي الحال في النظم الليبرالية المسرفة . والفرد نفسه -الذي يحيل إلى مفهوم «الفردانية الذاتية» الانعزالي ، ينبغي أن يعدل ليصبح (الشخص) الذي لا يقف عند حدود دنيا الإنسان وإنما ينفتح على الآخرين وعلى المجتمع بفاعلية ومحبة ونشدان للخير العام ، في نطاق منظومة إنسانية هي الأقرب إلى روح الدين والأعظم أثرًا في إظهار شروط النهضة .

هذه القضايا المُشْكلة : قضايا الحداثة ، والحاكمية ، والتقابلية الانفصالية ، والمرجعية الدينية ، والآخرين ، والعام والخاص . . تحيل جميعًا إلى قضية

جوهرية هي قضية «التفسير» . ذلك أن كل واحدة منها تتطلب ، مثلما هو جلي ، مراجعة للمفاهيم السائدة «تاريخيًا» ، وتوجيهًا لمعانيها على نحو يباين كثيرًا مما جرت عليه الأمور إلى عصرنا الراهن ، ويجري مجرى تمثل الفهوم والقيم والمعاني التي باتت في الأزمنة الحالية والقريبة المنظورة على الأقل ، مقومات تكوينية لا غنى عنها للتقدم والنهضة . بذلك وحده يملك الدين أن يكون بحق عاملاً فاعلاً في أي مشروع قطري أو وطني أو قومي ينشد التحول من حالة الدوار والعقم واليأس القائمة إلى حالة الوعي المتفائل والفعل والإبداع . ذلك أن الدين ، بما هو دين ، وفي ذاته -أي بما هو قوة روحية بانية للكينونة الإنسانية ، وبما هو منظومة من القيم والمبادئ الإنسانية والأخلاقية والاجتماعية العليا ، وبما هو سعي وعمل في الدنيا واستخلاف في الأرض وعمارة لها -لا يمكن إلا أن يكون ، في حدود الفهوم الإيجابية المقترحة للقضايا التي عرض لها هذا القول ، جديرًا بأن يؤدي حقًا دورًا تقدميًا فاعلاً في إنجاز وعود النهضة(*) .

(*) ندوة (نحو واقع عربي جديد) ، مهرجان مسقط الثقافي ، سلطنة عُمان ، ٦-٨ فبراير ، ٢٠٠٥ .

الدين

في مرآة النهضة والعصر

أستأنف في هذا القول ، بقدر من التوسع ، قولاً سابقاً في (الدين في مرآة النهضة العربية) . وقد اقتضى ذلك استحضار جملة من الأفكار والنصوص التي وردت في ذلك القول . تُظهر المقارنة بين القولين تكرارًا في بعض أجزائهما لكن اعتبار كل واحد بمفرده يسوّغ هذا التكرار ، ولا يسوّغ إسقاط المكرور من أي منهما .

**

يتعين عليّ أولاً ، لكي يكون لقولي معنى ، أن أفارق ثلاثة فهوم جوهرية تجد لها اليوم في مواطن مختلفة من البيئات الثقافية العربية أذنًا صاغية وقبولاً سهلاً تسوغه وقائع زمنية عارضة . الفهم الأول يطال وضع الدين نفسه ، إذ بات يعتقد أن الدين قد أصبح شيئًا من الماضي ، وأن العلمانية والليبرالية قد نجحتا في تحويله إلى موقف «فرداني» قد «قطع» مع الثقافة المجتمعية العامة -أو أنها هي قد «قطعت» معه- وأن إخفاق ما أطلق عليه الإسلاميون (فكر الصحوة) وما نعته الآخرون بـ(الأصولية) أو (الإسلام السياسي) أو (ما بعد الأصولية) ، قد عجل بعملية التحويل هذه من (المجتمعي) إلى (الفرداني) . الفهم الثاني يطال مفهوم النهضة -أعني النهضة العربية- إذ بات كثيرون يرون أن هذه النهضة التي انخرط فيها مفكرو القرن التاسع عشر وجرى عليها من دون كلل -أو ظل مسكونًا بهواجسها- مفكرو (المشاريع النهضوية) في القرن العشرين إلى أيامنا ليست في حقيقة الأمر إلا (إيديولوجيا) إيهامية أو طوباوية لا حقيقة واقعية لها . وبالطبع فإن إخفاق (الوهم-الحلم) هو ، هنا أيضًا ، المسوغ الأساسي في نقد المفهوم أو إقصائه . الفهم الثالث يطال مفهوم

(الهوية) . إذ يذهب نفر من مفكرينا اليوم وغداة ما يسمى أفول الدولة -الأمة أو الدولة الوطنية ، وغداة انتشار ظاهرة العولمة واشتدادها ، إلى القول بـ«وهم الهوية» ، وإلى تكرار مقولة (فرنسوا بايار) أنه ليس ثمة هوية وإنما ثمة «استراتيجيات في الهوية» .

القول الذي سألقيه على مسامعكم هذا المساء ينهض في وجه هذه الفهوم الثلاثة جميعًا ، ولا يستقيم إلا بذلك . وهو ، بكل تأكيد ، لا يتسع لمناقشة هذه الفهوم وردها بتعليل مفصل ، ويكتفي من ذلك ، على سبيل الملاحظة حينًا أو تقرير واقع مشخص حينًا آخر أو الاعتقاد حينًا ثالثًا ، بالزعم أن ما تم التعبير عنه بالعبارة أو العنوان : «إخفاق الإسلام السياسي» ، وفق استخدام أوليفييه روا ، ليس ، بكل تأكيد ، مكافئًا للقول إن الدين أو «التدين» قد انحسر من الحياة الفردية والاجتماعية العربية ، وإن الظاهرة الدينية ، على مستوى الكوكب ، لم تتضاءل أهمية ومكانة وانتشارًا وتأثيرًا ، وإن المذاهب الوضعية والعلمية أو العلموية! -والليبرالية والعلمانية لم تبدد «التدين» ولم تجرد الدين من دور فاعل حقيقي في الحياة الأخلاقية والاجتماعية والقانونية والسياسية . وإذا أرسلنا البصر بعيدًا ، لا يشك أحد اليوم في مكانة (الدين) في الحياة الشاملة للمجتمع الأمريكي -تشير بعض البحوث إلى أن واحدًا من كل أميركيين اثنين يؤدي الصلاة في الكنيسة أسبوعيًا- وكل القرائن تدل على أن المعتقدات الدينية لرجال الدولة والسياسة في الولايات المتحدة تفرض أحكامها ، وأن «البروتستانية المناضلة» تتعاظم . أما في الفضاءات العربية فيشير الواقع إلى أن التيار الأغلبي The Main Stream يعزز هذه المكانة للدين ويتعلق به في الحياة الأخلاقية والاجتماعية على الأقل . من وجه آخر يتعين القول إن مفهوم النهضة -وإن كان مفهومًا إيديولوجيًا- إذ يجري على ألسنة وأقلام مفكري (المشاريع النهضوية) -إلا أن النهضة في ذاتها ليست يوطوبيا أو خيالاً من الخيالات ، وإنما هي برغم كل شيء وقبل كل شيء «مطلب حيوي» مرتبط بحياة العرب وغائيتهم في الوجود ، مثلما أنه مرتبط بمفهوم (الهوية) . لا

شك أننا لسنا على مسافة واحدة من (النهضة العربية) بما هي أفق افتراضي شامل يطال بشكل مشخص جملة الأقطار العربية ، لكن ذلك لا يعني إلا شيئًا واحدًا هو أن الصورة الأولى -أعني النهضة بما هي أفق شامل- مطلب مستبد بالمخيال العربي ، وأننا حين نستخدم التعبير (النهضة العربية) إنما نستخدمه لا بما هو تعبير عن ماهية مطلقة وواقع شامل متحقق ، وإنما بما هو «رسوم الشيء» بالمعنى المنطقي للتعريف -أي أن (النهضة العربية) هي في التحليل النهائي مجموع «النهضات» الخاصة بكل فضاء قطري أو إقليمي عربي ، إذ تلك وحدها هي التي نستطيع أن نتكلم عليها ونخوض فيها -على وجه الحقيقة لا الوهم- في الظروف المعطاة الشاخصة أو المنظورة من حياة المجتمعات العربية ودولها «الوطنية» . ومن وجه ثالث يتعين علينا ألا نَغْلو في أمر (الهوية) وفي إنكارها واعتبارها مجرد «وهم» -فالحقيقة أن (الهوية) ليست في نهاية التحليل إلا تشكلاً وجوديًا حيويًا يتراكب فيه التاريخي والاجتماعي والنفسي والقانوني والزمان والمكان ، ويظل قابلاً لتشكلات متجددة على الدوام تتحدد دلالتها الأساسية في أنها تأذن بقدر عال من المماثلة النسبية ومن «التعاطف» والحس العام والقصد أو المعنى المشترك .

ما سأشرع في قوله الآن يصادر إذن على هذه الرؤى ويقارب مسألة الدين ، - دين الإسلام على وجه التحديد - إذ هو الذي يقع هنا في قلب الإشكال - من باب الاعتقاد أن لهذا الدين ، في معطياته الراهنة ، علاقات مشخصة إيجابية أو سلبية بمشكل النهضة ، وأنه في وجوده وحراكه ومصيره قد بات في حالة اشتباك وتداخل معقدة دقيقة مع تيار العصر وظواهره الحاكمة ، إذ يتعذر تمامًا الكلام على موقع الدين من النهضة دون الكلام على موقع الدين من العصر أو العصر من الدين .

والحقيقة أن (النهضة العربية) تشخص منذ مطالع ما نعت بـ(العصر الليبرالي) ، خلال عهود الاستقلال وتشكلات الدولة الوطنية العربية المعاصرة إلى أيامنا هذه ، بما هي هاجس يستحوذ على الوعي الخاص والجمعي العربي ،

وبما هي تطلع متوتر مستمر ينشد الخروج من الأحوال النكدة التي تحاصر عوالم العرب الذاتية ، وهي أحوال تتفاقم أعراضها ومخاطرها ومتعلقاتها منذ العقد الأخير من القرن الماضي على وجه الخصوص ، وتتخذ منذ مطلع القرن الحالي مشكلاً كارثيًا ، إذ يبدو فيها الدين -دين الإسلام على وجه التحديد- في حالة «أزمة» أو في حالة (حرجة) في وعينا وواقعنا ، ومنبع توجس وخطر في الوعي الخارجي والكوني .

كان الدين في التجربة التاريخية العربية مبدأ لخروج العرب من أفق القبيلة والتنابذ ومن حالة تشبه «حالة الطبيعة» ، إلى أفق الإنسانية والعالمية والحضارة . ولم يَفُتّ في عضد هذه الرسالة ويخرجها عن مسار الرحمة والقوة والاجتماع إلا تحولها من نظام النبوة والخلافة الرحيم إلى ما وصفته بعض أحاديث الفتن بـ(الملك العضوض) ، وهو ملك قائم على الغلبة والجبروت والاستبداد ، متعلقٌ بغائية دنيوية تطلب المنفعة والسلطة والخير الخاص ، مسوّغ على نحو ما لما زعمه بعض الناظرين من دعوى القول إن «الرسالة» النبوية قد أخفقت ، ولما أكدته -خلافًا لذلك- جمهرة المؤمنين التي ذهبت إلى أن خللاً قد حدث وأن إصلاحه ممكن ، إما بالعودة إلى (السلف) وإما بـ(التجديد) وإما بطرق أخرى . والذي غلب على النظر هو ما اختاره ابن خلدون في تعليله لأفول العمران الإسلامي من القول إن إزاحة الدين من الفضاء العام هي أحد الأسباب المؤذنة بفساد هذا العمران وانحلاله ، وهو قول أكثرُ واقعيةً من زعم أولئك القدماء والمحدثين الذين يجعلون هذه الإزاحة السبب الوحيد في هذا الأفول ، أو مِن زعم بعض المحدثين الذين يرون أنه علة البلاء وأن الخلاص يأتي من هذه الإزاحة أو «العزل» .

لم يتخل مفكرو النهضة العربية -مفكرو العصر الليبرالي- عن الدور الأساسي للتمدن الإسلامي في مشروع التقدم والترقي . فمنذ رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ظل (الدين) عاملاً أساسيًا في مركب النهضة . وكان هذا ذا جناحين : التمدن

الإسلامي من ناحية -وهو عندهم تمدن معنوي أساسه قيم أخلاقية وروحية وإنسانية- والتمدن الغربي من ناحية ثانية -وهو تمدن مادي أساسه ما أسماه رفاعة الطهطاوي (المنافع العمومية) ، وما أضافة خير الدين التونسي إلى هذه (المنافع) من (تنظيمات) قائمة على العدل والحرية والعلم . أما الأفغاني فشدد على الدور الروحي والتربوي والأخلاقي للدين ، وربط بينه وبين غائية (السعادة) ربطًا عضويًا .

بيد أن نهايات القرن التاسع عشر شهدت تيارًا متعاظمًا يدعو ممثلوه إلى تقديم الإيمان (الوطني) أو (المدني) في الشأن العام ، ويصرح بعضهم بأن قيام الدولة على أساس ديني يعزز أسباب النفور والصراع والتفكك لا أسباب الاتحاد والوئام والاتفاق ، وأنه يتعين لذلك توجيه الدين إلى فضاء الحياة الأخلاقية والاجتماعية والشخصية ، وبناء الحياة العامة وحياة الدولة ونظمها وقوانينها وفق مبدأ (استقلال العقل الإنساني) عن أية سلطة خارجة عن سلطته ، أي أن يكون (العقل) هو مبدأ السلطة السياسية ونظم الدولة . وجدت هذه القضية تمثلاً قويًا لدى المفكرين العرب المسيحيين أولاً ، ثم دافع عنها بعض المفكرين المسلمين من أمثال عبدالحميد الزهراوي وعلي عبدالرازق الذي جاء كتابه (الإسلام وأصول الحكم) غداة إقدام كمال أتاتورك على إلغاء الخلافة في العام ١٩٢٤ ، بعد أن كان فصلها عن السلطنة قبل ذلك بعامين .

لم تنقض إلا سنوات قليلة قبل أن تعلن الأطروحة -النقيض لمذهب الاستقلال التام للعقل الإنساني -أي مذهب العلمنة- عن نفسها في صورة حركة دينية سياسية إحيائية ، عبر عنها أولاً -مستلهمًا طريق محمد عبده- محمد رشيد رضا ، ثم جذّرها حسن البنا وتلامذته في (جماعة الإخوان المسلمين) . تعلقت هذه الأطروحة بالدعوة إلى دولة إسلامية تستند إلى مبدأ الهوية الذاتية الإسلامية ، وبشعار جذري مصمم من ثلاث كلمات : تطبيق الشريعة الإسلامية . وقد أصبح هذا المركب تقليدًا تأخذ به بعد ذلك جملة الحركات الدينية السياسية المعاصرة أو ما يسمى (الإحيائية الإسلامية)

بأشكالها الثلاثة الكبرى : الإحيائية الأصولية المتصلبة ، والإحيائية السلفية التقليدية ، والإحيائية المعتدلة .

مع هذا التطور في الفكر الديني ، لم يعد الدين ذا وظيفة قيمية روحية فحسب ، وإنما أيضًا ذا وظيفة عملية «نضالية» ، صدامية ، جهادية . لم تعد غائيته الأساسية تكمن في «إصلاح» الفرد والمجتمع في أخلاقهما ومناشطهما الروحية ، أو في اتخاذ موقف من الوجود والعالم والنهايات ، أو أن يكون مصدرًا للسعادة أو للعزاء أو التحدي الروحي بإزاء قسوة النظم البشرية ، وإنما أصبحت غائيته المركزية تكمن في (الصراع) من أجل مبدأ «خلاصي» ، تجسده دولة تحتكم إلى مطلق الدين وتقف من (الآخرين) موقف «التقابل» الذي يصل إلى أقصى الحدود .

جاء هذا التطور الجسيم في الفترة نفسها التي راح فيها المستشرق برنارد لويس وتابعه صمويل هنتجتون يروجان لفكرة الصراع الحضاري بين الإسلام وبين الغرب ، ولفكرة صدام الحضارات التي شهر بها هنتجتون بينما هي في الأصل من بنات عقل برنارد لويس ، الذي برع في العقدين الأخيرين في التنظير لصورة نمطية بغيضة للعرب وفي التحريض المبطن على الإسلام ، وبخاصة منذ أن نشر إدوارد سعيد كتابيه عن (الاستشراق) و(تغطية الإسلام) وبشكل أخص غداة أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ، ومن قبل مع (الصحوة) و(الثورة) الإسلامية في إيران .

يشكل هاجس (النهضة) عند العرب -سواءً في أفقها الافتراضي الشامل ، أم في فضائها المحلي القطري «الإقليمي» -حالة مركزية في المخيال والوعي العربيين . ويحتل الدين -دين الإسلام على وجه التحديد- موقعًا دقيقًا فاعلاً في حراك هذه الحالة . بيد أن هذا الدين لم يعد خالصًا لشروطه البيئية الخاصة فقط ، وإنما أصبح أيضًا منخرطًا بل «متورطًا» في فضاء عالمي واسع ذي منطق خاص وأحكام خاصة وشروط معينة . هو ، من وجه أول ، مطالب بأن يكشف عما يمكن أن أسميه «شرعية إيجابية» في دور عليه أن

يؤديه لمطلب (النهضة) الحيوي ؛ وهو ، من وجه ثان ، مطالب بأن يبدي كفاية حقيقية في علاقته بتحولات العصر ، وعلى وجه الخصوص في «المعطى العولمي» الخارجي -أي خارج حدوده الجغرافية السياسية القديمة- وهو المعطى الذي راهن على أن يكون جزءاً منه بعد أن قرر بعض أبنائه -وقد باتوا كثرًا- أن يفروا من مواطنهم الأصلية ويلتحقوا بالفضاءات الغربية الأوروبية والأميركية ، وأن يحملوا معهم دينهم ليعيشوا هناك ، أو لينقلوا (الدعوة) إليه إلى هناك ، أو ليظلوا على بعض طقوسه ورموزه .

تثير الحالتان قضايا وصعوبات : مشكل الدين والنهضة أولاً ، ومشكل الدين والعصر ثانيًا .

تجسد الحالة الأولى مشهدًا يتطلع فيه العرب إلى الخروج من مأزق هذه الأوضاع المزمنة التي يصدق عليها ألف اسم قبيح واسم ، وطلب هذا المجهول الذي يحمل هذا الاسم السحري (النهضة) ، والتي يؤكد أهل (الدين) أن للدين دورًا جوهريًا فيها إن لم يكن يمثل -في أعين بعضهم- بعده الوحيد . والحقيقة هنا أننا لسنا بإزاء صوت واحد للدين ، وإنما نحن قبالة صوتين على الأقل : صوت التيار الأغلبي ، وصوت التيار الإحيائي بمستوياته الثلاثة الرئيسة : السلفية التاريخية ، والسلفية المحدّثة ، والسلفية المتعالية ، أو وفق إطلاق رضوان السيد : الإحيائية السلفية التقليدية ، والإحيائية المعتدلة ، والإحيائية الأصولية المتطرفة .

ما هي القيم التي تؤسس الرؤية العامة للتيار الأغلبي؟ علينا أن ننبه هنا إلى أن التيار الأغلبي هو جمهور الناس الذين يدينون بدين الإسلام ، تقليدًا أو إرثًا ثقافيًا أو اقتناعًا إيمانيًا أو تعلقًا حضاريًا . وهؤلاء يشخص الدين عندهم بما هو جملة من الأوامر والنواهي أو من الأحكام التي تتردد بين قطبي الحلال والحرام ، ويتفاوت الالتزام بها عندهم دون أن يخرجهم هذا التفاوت من الإيمان ، أي أن التفاوت هو سمتهم ، مثلما أن من سماتهم الأساسية : التسامح ، والرحمة ، والثقة في المجتمع ، والدعوة لدين الله بالحكمة والموعظة

الحسنة ، ونشدان الخير العام ، والتفاهم والحوار والعيش المشترك الآمن مع المؤمنين بغير دين الإسلام ، والتوافق مع العالم الخارجي ، ونبذ المقاتلة والعنف ، وعيش الإسلام بما هو حالة «تدين» وإيمان وعمل صالح ينشد صاحبها النجاة والخلاص قبل أي شيء آخر . وتلك هي في الغالب الأعم صورة (التجربة التاريخية) لعامة الناس ، وإن لم تكن تلك هي صورة المتعلقين بمفهوم (الفرقة الناجية) أو صورة الفرق والجماعات «النشطة» ذات القاع «الإيديولوجي» السياسي «الثوري» على وجه العموم . فهذه ذات صوت آخر ، لكنه ليس الصوت الأغلبي وإن كان هو الصوت «الأعلى» ، والأعظم صخبًا ، والأخطر فعلاً وآثارًا .

لا يثير التيار الأغلبي العمومي اليوم مشكلات حقيقية في وجه أمر النهضة . فرؤيته العامة موافقة تمام الموافقة لمطلب النهضة ولمتطلباتها الفعلية . والدين من هذا الوجه ميسور المسالك . بيد أن الأمر يختلف تمام الاختلاف حين تتعلق المسألة بالدين وفق المنظور الإحيائي . فهنا يصبح (الدين) في علاقته بالنهضة مبدأ لجملة من الأوضاع الدقيقة أو الصعوبات التي تحتاج إلى تجاوز ، أو المواقف المتضادة التي تتطلب النظر والمراجعة ورفع التضاد أو فضه . وإذا سلمنا بأن القضية هنا تنطوي على عنصر أساسي هو أن غائية النهضة تتقدم في الظروف التاريخية القائمة على أية غائية أخرى ، وأن الدين أحد مقوماتها ، أو أنه -وفق تصور ما- عامل مثبط للنهضة أو كابح لنمائها وتحققها ، فإنه يصبح من الضروري حينذاك أن يتقرر الاعتقاد بأن النهضة العربية لن تستطيع أن تنجز شيئًا من مطامحها ووعودها إن وقف الدين -أو تصور ما للدين- حائلاً دون إنفاذ المبادئ الضرورية لقيام النهضة . والحقيقة هي أن ثمة جملة من «الرؤى» أو «المواقف» المرتبطة بالتصورات الإحيائية للدين -كلّها أو بعضها- تتطلب بشكل أو بآخر مراجعة نظرية أو عملية أو تحولاً حقيقيًا لكي لا تصطدم بأمر النهضة ، ولكي لا تكون مبدأ لإعاقة مسيرتها . بيد أن «الموقف الديني الإحيائي» قد جرى على تأكيد القول إن

النهضة هي التي يتعين عليها أن تنصاع للآمر الديني . غير أن هذا النظر لا يستقيم لأن الواقع هو أن (النهضة) لا تقدم نفسها بما هي «إيديولوجية» مناهضة أو منافسة أو مقابلة للإيديولوجية الدينية ، وإنما على وجه التحديد بما هي هدف دنيوي يطلب للعرب القوة المعنوية والمادية وتوافر أسباب الحياة الدنيوية الكريمة المحوطة بأطر اجتماعية وسياسية وقانونية عادلة ، من شأنها أن تبدد أحوال التخلف والظلم والاضطهاد والعسف ، وتقدر على مضاهاة شروط العالم الحديث وأحكامه . هذه أهداف وغايات إنسانية خالصة ليس لأي تصور ديني أن ينكرها أو أن يقف في طريقها . بل أكثر من ذلك يمكن لمفكر ديني كابن قيم الجوزية أن يقول إنها تتوافق تمام التوافق مع شرع الله ؛ لأنها تجسد مبادئ المصلحة والعدل ، وأنها بعض «مقاصد الشريعة» إذ الشريعة جاءت لتقيم العدل وحيث ظهرت أمارات العدل فثمّ شرع الله .

ومع ذلك فإن النهضة تتطلب تضافرًا وتوافقًا في الرؤى والمواقف ، وتحتاج ، من جانب الرؤية الدينية الإحيائية ، بجملة أشكالها ، إلى تغليب أو تسييد جملة من الفهوم أو المواقف أو الرؤى ، التي تساعد على إنفاذ شروط النهضة وعلى الإفلات من علاقة (الصراع) أو (الصدام) التي تنطوي عليها بعض التصورات الإحيائية لهذه الفهوم والرؤى والمواقف .

الفهوم والقضايا والمواقف الحادة التي يتشابك فيها الدين والنهضة وتُحوج إلى تعديل صريح في نمط العلاقة بين الطرفين ، بدءاً بتعديل في النظر في المجال الديني لهذه المسائل ، عديدة . بيد أن المركزي منها ينحصر ، في اعتقادي ، في القضايا التالية :

الأولى : قضية الحداثة . وهي كما نعلم قضية «صدئة» لم تخلُ من أن تكون موضوعًا لقول كل قائل . ولا يتسع المقام هنا لإعادة الخوض في معطياتها وفي وجوهها ومشاكلها التي تبعث على الضجر والسأم . والذي يهمني هنا ، في هذا السياق ، سياق الدين والنهضة ، هو أن اقول إنه على الرغم من أن الحداثة حداثات ، ومن أن الحداثة متحولة متبدلة ، وأنه يتعذر القبض على

ماهيـة ثابتـة نهـائية لهـا ، وأنها أيضًا تجد في تيار (مـا بعد الحداثة) وسـواه ما يجب بعض مـسلمـاتهـا ، إلا أنهـا تظل ذات «روح» ودلالـة وغـائيـة مـحـددة فاعلة . لقد غزت الحداثة الفضاءات المسيحية التقليدية في الغرب وصدمتها بقوة ، لكن المسيحية استطاعت أن تتكيف مع معطياتها وتنجو بنفسها ، إن أمكن القول . وهي اليوم مستقرة في فضاءاتنا أيضًا وتقابل مقاومة شديدة من التيار الديني الاتباعي أو التقليدي ، لكنها توجه بقوة تيار التنوير فضلاً عما أمكن نعتـه بتيـار (اليـسار الإسـلامي) . ويمكن القـول الآن إن الاتجاه الأغلبي بات يجنح إلى الاعـتـقـاد بأن النـهـضـة عندنا لم تعـد ممكنة من دون الأخـذ بمقومات الحداثة أو التكيف معها في حدود فهم للدين لا يقف في حالة تضاد وصراع مع روح هذه الحداثة ومع ما أسّس منها للعالم الحديث . والتكيف مع الحداثة لا يعني بالضرورة «القطع» مع الدين نفسه ، وإنما القطع مع التفاسير أو التأويلات الدينية المضادة لما هو جوهري في الحداثة ، أي للعقلانية وللحريات الأساسية ولاستقلال واحترام الشخص الإنساني وللتسامح والتقدم . والسؤال الذي يتـعين وضـعـه هنا والإجـابة عنه هو التـالي : هل البـناء الثـقـافي لـدين الإسلام بناء رافض لهذه القيم؟ حين يكون الرد بـ(لا) نكون مطمئنين إلى أن الدين سيكون عـاملاً معززًا للنهضة . لكن ما يتعين الإقرار به هو أن المقصود بـ(البناء الثـقـافي) للدين ليس هو (التـراث) -الذي هو بطبـيـعـتـه ومـاهيـتـه «تاريخي» متـمـايز عن (الوحي) برغم تأثره به- وإنما جـملة الغـائيـات المركـزية والمقـاصـد الجـوهرية للنص الـديني . وهـذا يعني ضـرورة التـخلي عن أية رؤية للتـراث تتـمـثله بما هو «إيديولوجـيـة» مطلقـة مـتـفـردة يمكن اعـتـمـادها لإعـادة تشكيل الحاضر وبناء المستقبل . قد تُستحضر منه ، للحاضر ، عناصر ، لكنه يظل في جوهره «حـاضر الماضي» و«صورة واقع تاريخي» تُحتم كل المعطيات الراهنة لا استيعابه وإعادة إنتاجه وإنما ، على وجه التحديد ، تجاوزه إلى واقع جديد نتولى نحن إبداعـه . إذ البناء الثـقـافي للدين ، اليـوم ، منوط بفـهـمنا للنص الديني وبمتعلقـات الواقع الذي نتـقلب فيـه . أي بالتـفـسيـر وبالواقع .

وهذان هما اللذان يوجهان إلى تعزيز الدين للنهضة ، أو إلى خلاف ذلك .

القضية الثانية تتمثل في مشكل مبدأ (الحاكمية) على النحو الذي تصوره المفكر الهندي أبو الأعلى المودودي وتابعه فيه المفكر المصري سيد قطب ، وهو الفكر الذي أفضى بأصحابه إلى توجيه الغائية الإسلامية إلى الشعار الذي تم اختزاله في التعبير (تطبيق الشريعة) . إن هذا الشعار هو واحد من أكثر الشعارات الإسلامية المعاصرة إثارة للجدل وللصعوبات . فهو يجابه مقاومة ثلاث جهات على الأقل : الدولة الوطنية ، والتيارات الليبرالية ، والعلمانية ، والبيئة الدولية الراهنة . فالدولة الوطنية العربية المعاصرة تجذرت في قوانينها الوضعية ولم تعد قابلة للتخلي عن امتيازاتها وللانصياع إلى قوانين وأحكام ليست هي واضعتها ، فضلاً عن أنها «تستثقل» الأخذ بها . وليس يخفى كذلك أن القوى التي تتحكم فيها هي في الغالب الأعم قوى منحدرة من مواطن وقطاعات ذات غائيات دنيوية تقدم مبدأ استخدام الشريعة أو إهمالها على مبدأ تطبيق الشريعة . وهذا المبدأ الأخير يعني تجريدها من كل سلطة حقيقية ، اللهم إلا أن تنهج في الأمر نهج الاستحواذ الكامل على الشريعة وتطويعها لغاياتها ومنافعها الخاصة .

أما التيارات الليبرالية والعلمانية فالمسألة عندها محسومة لغير صالح تطبيق الشريعة ، إذ إنها تستند في طبيعتها وماهيتها إلى مبدأ إطلاق الحرية من ناحية -وهذه لا تحتكم إلى الشريعة في إنفاذ إرادتها ورغبتها- ، وإلى مبدأ استقلال العقل الإنساني وإطلاق اجتهاداته وأحكامه الإنسانية ، بعيدًا عن أية سلطة سواءً أكانت سلطة دينية أم غير ذلك ، دون أن يعني ذلك بالضرورة إنكار الإيمان الديني بما هو اعتقاد وسلوك خاص للفرد في شأن نفسه .

والبيئة الدولية المعاصرة تشخص اليوم بما هي أكثر الجهات نفورًا وعداء لمبدأ قيام دول عربية أو إسلامية على أسس «دينية» يمثل تطبيق الشريعة أحد مقوماتها الأساسية . وذلك لسببين على الأقل : الأول أن أصواتًا كثيرة في هذه البيئة ، سياسية وثقافية وعامة ، تكرر الزعم بأن الشريعة الإسلامية

تنهض في وجه «حقوق الإنسان» ، وتلجأ في كثير من أحكامها إلى ممارسات وإجراءات وسياسات «تمتهن» بعض هذه الحقوق الأساسية . ويتم التشديد في هذا الصدد بشكل خاص على وضع (المرأة) في الدين وفي المجتمع ، وعلى موقف الإسلام من غير المسلمين ومن الأقليات على وجه العموم ، ومن أحكام «العقوبات» التي تنعت ، على الأقل ، بأنها غير إنسانية . وقد استجمع بعضهم جملة النعوت التي تلحق بالشريعة الإسلامية في المخيال الغربي في ثلاثة هي أن هذه الشريعة «قاسية وبربرية وغير عادلة»! السبب الثاني الذي يثير التوجس على نحو أخطر في هذه المسألة يرجع إلى الاعتقاد الذي روجته قوى سياسية وجهات استشراقية وأجهزة إعلام دولية بأن الدين الإسلامي دين «عدواني» في طبيعته وماهيته ، وأن مفهوم (الجهاد) ومقاتلة غير المسلمين يمثل أحد الأركان الأساسية في هذا الدين . ويترتب على ذلك أن قيام دولة دينية إسلامية تطبق أحكام الشريعة سيترتب عليه بالضرورة إحياء هذا «الفرض» وإنفاذه في العلاقات الدولية بين هذه الدولة وبين العوالم البشرية الأخرى ، وما قسمة العالم إلى «فسطاطين» إلا شاهد على هذا النزوع العدواني! ومع ذلك فإن علينا ألا نقطع في الحكم بشأن «البيئة الدولية» هذه ، إذ الأمر يظل حمالاً للوجوه ، ورمسفيلد نفسه صرح ذات مرة أنه لا يعارض قيام دولة إسلامية غير أصولية . ولعل موقف المرجعية الشيعية «المعتدل» و«المتعاون» في العراق هو الذي شجعه على هذا الرأي . ولا يجهل أحد أن الولايات المتحدة كانت دومًا حليفًا قويًا لبعض الدول العربية التي تعتبر نفسها دولاً إسلامية ، وتطبق تطبيقًا «حرفيًا» دون أي تأويل أو اجتهاد كل الأحكام الشرعية التي يرى فيها الغرب أحكامًا «غير إنسانية» . واليوم ترتفع أصوات الباحثين والمختصين - وبعضهم رسميون - داعية إلى إعادة تقييم المواقف الأميركية من الأحزاب الإسلامية والنظر في فتح حوار معها ، وبخاصة مع جماعة الإخوان المسلمين . وفي إحدى جلسات الاستماع التي دعا لها هنري هايد ، رئيس لجنة العلاقات الدولية في مجلس النواب الأميركي ، دعت إيمي

هاوثورن إلى البحث عن العناصر المعتدلة في المجموعة الإسلامية كي تنشىء معها حوارًا ، وأكدت أن «ليس كل الأحزاب الإسلامية معادية للديمقراطية أو داعية للعنف» . فالمسألة تظل إذن مسألة شرطية لم يتم الحسم فيها نهائياً .

لكن إذا كانت كل الطرق في سبيل إقامة دولة طبيعتها دينية راديكالية وغايتها دينية «نشطة» مسدودة ، على المدى المنظور على الأقل ، فإن العقل وآمر اجتناب التهلكة يحكمان بتعليق هذا الأمر والسير في سبل أخرى . وهذا على وجه التحديد هو ما دعا بعض المفكرين المسلمين أنفسهم إلى اقتراح «تأجيل النظر في أمر تطبيق الشريعة» (رضوان السيد) أو إلى تعليق أحكام الحدود المثيرة للجدل (طارق رمضان) ، وذلك درءاً لمناهضة الإسلام نفسه والاعتداء عليه . إنه من غير شك اقتراح حصيف ، لكنه في حقيقة الأمر لا يفعل شيئًا أكثر من دفع المشكلة إلى الأمام وتأجيل الصراع حولها إلى عهود لا نعلم من أمرها شيئًا . هل ثمة سبيل آخر للإبقاء على جوهر دين الإسلام حيًا بين الناس ومعتبرًا في أي مشروع للنهضة؟ في اعتقادي أن ذلك ممكن إذا ما اتجهنا إلى التحول من شعار «تطبيق الشريعة» وفق الطرائق التاريخية القديمة ، إلى مبدأ الأخذ بـ(مقاصد الشريعة) وبغائية (العدل) ، أي إلى نظرية المصلحة التي وضع مقدماتها الأولى عدد من الفقهاء السياسيين المسلمين ، وبخاصة الماوردي والشاطبي وابن القيم وآخرون . فالأصل في الشريعة والمقصد النهائي هو مصالح العباد في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم وأوطانهم ودينهم ، أي في جملة أمورهم الحاجية والضرورية والتحسينية حسب مصطلح الشاطبي ، بحيث يسود العدل وتلبى الحاجات ويرتفع الظلم والعدوان . والسؤال الجوهري يظل هو السؤال التالي : كيف يتسنى لنا ، بدلاً من أن نظل مستمرين بلا حِراك أو أمل في الحراك أمام صعوبات ودقائق مشكل تطبيق الشريعة ، أن نستخدم نظرية مطورة في المصلحة وفي العدل ، وأن نقول إن الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية والعدالة والمساواة واحترام اعتقادات الآخرين والتسامح والازدهار الاقتصادي والتنمية البشرية ، وتقدير المرأة وتمكينها من حقوقها ومن أداء دورها

الكامل في الحياة العامة . . وجملة حقوق الإنسان . . هي حقًا مبادئ وقيم تدخل في نسيج الدين ، وأن الدين يصبح ، بها ، قادرًا على أداء دور بنّاء فاعل ، وليس قوة تعوق تقدم المجتمع وتفتح النهضة؟

القضية الثالثة تتمثل في غياب «السلطة المرجعية الدينية» في الإسلام السني على وجه الخصوص إذ هو الأغلبي في العالم العربي . لا أثر لهذه المسألة في المذهب الشيعي إذ للمذهب مرجعيته الحاسمة . لكنها تجسد اليوم في الإسلام السني وضعًا خطيرًا للغاية إذ إن غياب هذه المرجعية أتاح لكل فريق بل لكل فرد أن يجتهد رأيه ، وأن يستقل برأيه أو اجتهاده ، نظرًا وعملاً . وحديثًا يتغلل إيديولوجيو «الجماعات الإسلامية» الراديكالية بهذا المنطق نفسه إذ يسمحون لأنفسهم بتفسير نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية وفقًا لاجتهاداتهم الخاصة ، فيحللون ويحرمون ويكفرون ويضللون ويقسمون العالم إلى فسطاطين ، ويعلنون الجهاد والمقاتلة على المجتمعات الإسلامية تارة وعلى حكامهم المسلمين تارة أخرى ، وعلى النصارى تارة ثالثة ، وعلى دول العالم الغربي وسواه تارة أخرى ، ولا يقابلون من يعترض عليهم في فهومهم إلا بالاحتقار والاستهانة والعداء . ليس هناك أية سلطة أو مرجعية دينية حاسمة تقفهم عند حدود معينة وتحول بينهم وبين الشطط والتجاوز والتطرف وتعريض الدين نفسه فضلاً عن أهله للخطر والتهلكة . وبذلك تبدو ثغرة الاختلاف والصراع والشقاق التي تتولد من غياب مرجعية كابحة موحدة جامعة مصدر إشكال وصعوبة في طريق أداء الدين لدور إيجابي فاعل في النهضة نفسها . وبطبيعة الحال لا يجوز لهذه الحال أن تستمر . إن تأسيس مرجعية دينية عليا شاملة و«معتبرة» لدين الإسلام هو بكل تأكيد أمر دقيق وخطير ومثير للتساؤل والإشكال ، لكن التطورات «العملية» تحتم مراجعة الأمر جديًا ، إذ لم يعد مقبولاً أن يوضع مصير دين الإسلام والمسلمين في أيدي قلة من الأفراد أو الفرق الهامشية «النشطة» التي ترى رأيها الخاص وتُنفذُه «عمليًا» ثم تحمّل الإسلام وأهله نتائجه الكارثية .

القضية الرابعة تتصل بالبنية التكوينية البشرية للعالم العربي من جهة الانتماء الديني . فمعلوم أن في العالم العربي إلى جانب الأغلبية التي تدين بدين الإسلام ، مواطنين غير مسلمين ، وعلى وجه التحديد مسيحيين . وهؤلاء ، برغم المكانة الجليلة التي احتلوها في التاريخ العربي الإسلامي ، إلا أنهم عبروا عن شكاوى كثيرة من سياسة الملل الدينية العثمانية في القرن التاسع عشر واضطربت أمور كثيرة بسبب الأوضاع التي كانوا يشكون منها . والسودان ليس هو الحالة الوحيدة المعاصرة . ومعلوم أن قوى الهيمنة والتفريق تستطيع اليوم وكل يوم أيضًا أن تنفذ من أبواب الحساسية الدينية المتبادلة لكي تخلق الشقاق والاضطراب وتعرقل الاندماج والاتحاد وبالتالي النهضة نفسها . ويكفي أن تستحضر بعض الخطب الدينية في المساجد أو بعض الأحاديث الدينية المناهضة للنصارى في الأقنية العربية وفي وسائل الإعلام المختلفة أو بعض حالات الاعتداء الآثمة على دور العبادة المسيحية - وفاعلوها قد لا يكونون دوماً مسلمين - لكي يتأجج الصراع والشقاق وتضطرب مسيرة التقدم والنهضة . كما تصل إلى الأسماع دعاوى بعض المتطرفين الآتية من الفضاءات الخارجية المنددة بما يلاقي غير المسلمين من أذى وتمييز هنا أو هناك . ومعنى ذلك أن هاجس «الوحدة الوطنية» ينبغي أن يدخل في النسيج الاجتماعي للدين ، وإلا فإن النكوص والارتداد سيكونان قدر النهضة . وقد يرتبط بذلك في بعض الأقطار العربية -وفي العراق اليوم على وجه التحديد- الاختلاف المذهبي (السني - الشيعي) الذي ينطوي ، منذ التحول التاريخي الذي حدث اليوم لصالح الشيعة وما يمكن أن أسميه (الانبعاث الشيعي) بعد قرون طويلة من الإقصاء ، على جملة من العناصر التي يمكن أن تكون مبدأ لأحوال من النزاع والشقاق والصدام التي تنهض في وجه تقدم البلد ونهضته ، وتتطلب حواراً معمقاً قد يكون التماس (طريق ثالثة) بين السلفيتين القديمتين هو الحل الأمثل .

القضية الخامسة : العام والخاص ومشكلة العام والخاص هي أيضًا إحدى المشكلات التي يتعين توجيهها بحيث تخدم قضية النهضة ولا تكون سببًا في

الحد من انطلاقها . والذي أقصده هنا ثلاثة مفاهيم أساسية هي مفاهيم الأمة والجماعة والشخص . فواقع الأمر هو أن الخطاب الديني الإسلامي الحديث قد قدّم مفهوم (الأمة) على كل مفهوم آخر ، بحيث بدا هذا المفهوم مبدأ «سحريًا» خارقًا وقادرًا على فعل المعجزات ، وعلى حل مشاكل المسلمين جميعًا . وفي الخطاب الديني الوعظي يصوّر هذا المفهوم بما هو «القوة العظمى» المنقذة والحامية من كل المخاطر والشرور الخارجية . وتضاءل ، لذلك ، مفهوما الجماعة والمجتمع والشخص ، لا بل إن هذا الأخير يبدو وكأنه قد تنازل عن ذاته وعن فعله الشخصي المبادر المشخص ليتكئ عل (الأمة) التي تعدل في مخياله الفردي قوة كونية لا قبل لأحد بالوقوف أمامها أو التصدي لها ، إذ هي تمثل مئات الملايين من البشر ودولاً ومناطق واسعة من المعمورة . لم يدر المخيال الإسلامي أن مفهوم الأمة مفهوم روحي بالدرجة الأولى ، وأنه في الرؤية القرآنية مبدأ للتعاون والتعاضد والتكافل وفعل الخير ونبذ الشر وليس مبدأ يقوم مقام (الأسباب) وقوانين الفعل ، فضلاً عن أنه قد تعذر تمامًا «توظيفه» توظيفًا ماديًا مشخصًا في القضايا الجوهرية للشعوب العربية والإسلامية في العصور الحديثة ، وجمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى الجامعة الإسلامية لم يتكلم على دولة إسلامية واحدة ذات كيان قانوني وسياسي موحد . والمفهوم القرآني للأمة الواحدة هو مفهوم روحي وأخلاقي ماديين مشخصين كمفهوم الجماعة -في المصطلح الديني- أو المجتمع في المصطلح الحديث ، وكمفهوم الفرد أو الشخص . إذ على قوة هذين العنصرين يقوم كل تغير أو تطور أو نهضة مادية مشخصة وملموسة . وفي إطار ديني إسلامي يتعين إقامة علاقة جدلية مباشرة بين هذين المفهومين ، بحيث لا يجور المجتمع ومؤسساته المتجسدة في الدولة خاصة على الفرد مثلما كانت عليه الحال في النظم الاشتراكية الغالبة ، ولا يتجاوز الفرد على المجتمع مثلما هي الحال في النظم الليبرالية المسرفة . والفرد نفسه -الذي يحيل إلى مفهوم «الفردانية الذاتية» الانعزالي المغلق على نفسه ، ينبغي أن يعدل ليصبح (الشخص) الذي لا يقف عند حدود دنيا

الإنسان ، وإنما ينفتح على الآخرين وعلى المجتمع بفاعلية ومحبة ونشدان للخير العام في نطاق منظومة إنسانية هي الأقرب إلى روح الدين والأعظم أثرًا في ازدهار شروط النهضة .

القضية السادسة : الرؤية الانفصالية ؛ وهي تستحق قدرًا أوسع من القول . فواقع الأمر أن تطورًا ظاهريًا قد نجم في الفضاء الديني الإسلامي وتمثل في تشكل نزعة متصلبة للدين يتبنى أصحابها عقيدة «المجابهة والانفصال» ، أعني الانفصال عن المجتمع والعالم ومناصبتهما النفور والعداء والكراهية والتقابل . ليست هذه النزعة جديدة ، فقد عرف التاريخ المبكر للإسلام نزعات مماثلة ، غير أنها اليوم تحمل سمات «الإيديولوجية المنظمة» الراديكالية التي تناهض مجتمعات المسلمين نفسها فضلاً عن دولهم ، كما أنها تضع الإسلام وعوالمه في حالة «صدام» عنيف مع العالم الخارجي ، وفي الحالتين يجد الدين نفسه وأهله في موضع الخطر والمحنة والتهلكة . والحقيقة أن الرؤية التقابلية الانفصالية هذه لا تنهض في وجه مسار النهضة والتقدم في العالم العربي فحسب وإنما تذهب أيضًا في الطريق المعاكس للتجربة التاريخية الإسلامية . إذ إن هذه قد تميزت بانفتاحها وعالميتها وبقدراتها على استيعاب الاختلاف والتعدد والتسامح والنسبية الثقافية ، مثلما أنها آتت أكلها في عملية الدمج والاندماج لهويات مختلفة تحت سماء حضارة الإسلام . ومن ناحية أخرى اتجهت هذه التجربة غداة اكتمال فترة التكوين إلى اختيار مبادئ التفاهم والسلم الاجتماعي . لا يشك أحد في أن هذه التجربة لم تكلل دومًا بالنجاح ، وفي أن المواجهة والتقابل في حقل الفعل ظلا وسيلتين فاعليتين ، لكنهما عمليًا لم يكونا مقصودين لذاتيهما . كما لا يشك أحد في أن بعض تيارات الفكر السياسي الديني الإسلامي لم يتخل عن منهج الرؤية الانفصالية والتقابلية في حقل النظر والعمل كليهما . بيد أن ما أسميته أنا شخصيًا في إحدى دراساتي بـ(التيار السلفي المتعالي) -وهو ما يسمى في الإعلام المعاصر بالإسلام الأصولي ، وما يسميه أوليفييه روا «ما بعد

الأصولية»- لا يعجز عن دفع هذا النمط من النظر بالقول إن «الوسيط التاريخي» -سواءً أتمثل في الصحابة أم السلف أم التابعين وتابعيهم أم مجمل التجربة التاريخية الإسلامية -لا يعتد به ، وإن اليقين يكمن في النص القرآني وفي الحديث فقط ، وهما يوجهان إلى الرؤية الانفصالية والتعلق بهوية الأمة الذاتية الثابتة والجوهرية ، وبمنهج المقاتلة الذي أعلى من شأنه وفق هذا التصور فقهاء وعلماء كبار يتقدمهم ابن تيمية .

يتعذر حسم الخلاف بالنقاش ، لأن مبدأ «الاختيار» لا يستند أصلاً إلى مقدمات عقلية برهانية صريحة ولا إلى نصوص كحكمة غير حمّالة للوجوه ، وإنما هو مبدأ قد أملته ظروف تاريخية صعبة شكلت أمام العقل الإسلامي المأزوم آفاقًا مسدودة هيأت لهذا العقل أن لا يخترقها إلا بعملية قسرية عنيفة لا تأبه بالنتائج الكارثية المترتبة عليها . تلك هي حال منطق نزعة الانفصال والمجابهة والتقابل . غير أن هذه النزعة تجد نفسها برغم كل شيء غريبة عن (التيار العام) في الإسلام ، محاصرة في الداخل وفي الخارج ، وعاجزة في نهاية المطاف عن إدراك نتائج طيبة وغايات مجدية . وأخطر من ذلك كله أنها تغلب دنيا الفرد الذي ينتهج هذه السبيل طلبًا لخيره الخاص الأخروي ، على دنيا (الجماعة) التي تتعرض للعدوان الشامل والاحتقار والمحاصرة والإبادة ، فضلاً عن «تدنيس المقدس الإسلامي» بأيدي «الأغيار» ، وتفجير مشاعر الكراهية والعداء لهذا (المقدس) . أليست هذه هي الثمار المحرمة التي حملتها إلى العرب والإسلام الإيديولوجية الانفصالية التقابلية ، فأتاحت بذلك السبيل لأصوليي الغرب أن يقولوا إن «الأصولية» -بما تتجسد فيه من العنف والإرهاب أصيلة كامنة في طبيعة دين الإسلام نفسه؟ أليس هذا ما يزعمه الاستشراق الجديد ممثلاً في برنارد لويس ، وارنست غلنر ، وجوديث ميللر وبسام طيبي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أمرسون وباري روبن فضلاً عن أسقف فيينا؟ وفقًا لهذا النظر تحولت الإلهيات الإسلامية الإنسانية إلى ما أطلق عليه (لاهوت الكراهية)!

ومن وجه ثان ، وفي السياق الكوني الخارجي ، تشير جميع القرائن إلى أن أية صيغة نهضوية تخلي في طياتها مكانًا لرؤية تقابلية صدامية للدين لم يقدر لها أي قدر من النجوع ، وأنها ستقابل باستجابة جذرية حاسمة وبسياسة إقصائية أو استئصالية قصوى . ذلك هو المحيط الخارجي للنهضة ، أما الفضاء الداخلي فلن يأذن هو أيضًا -سواءٌ في أحواله السياسية والاجتماعية الراهنة أم في أحواله الإصلاحية المنتظرة- لمثل هذه الرؤية بأن تحظى بأي قدر من الشرعية ومن الحرية . وأي دور للدين في أي مشروع قابل للنهضة مدعو لأن يؤسس على تصور عقلاني واقعي ذرائعي ، أي ذي جدوى . وليس يتحقق ذلك إلا في إطار رؤية رحيمة شاملة للدين ، رؤية تتمثل ثلة من القيم العليا الأساسية التي توفر للدين القيام بدور إيجابي في النهضة من وجه ، وفي العلائق الطيبة بالعالم الخارجي من وجه آخر . وليس ذلك من أجل نزع الصفات البغيضة المجحفة التي تشكلت مؤخرًا في حق دين الإسلام فحسب ، وإنما أيضًا من أجل رد الحق الأصلي إلى هذا الدين في أنه دين إنساني مقاصده تحقيق المصالح العظمى للإنسان في نفسه ووجوده وعمله وحياته وأخلاقه ، وتحقيق الخير لجملة الإنسانية ، وبالرضا والقبول والإقناع والمناقشة والحوار والتفاهم التوافقي ، لا بالإكراه والقسر والتضييق والعنف . لذا كانت «المصالحة» مع المجتمعات الإسلامية شرطًا ضروريًا من أجل أن يكون للدين دور في أي مشروع للنهضة . ومثل هذه «المصالحة» ضروري مع العالم الخارجي الذي يطالب بدوره بالحوار والنقاش والشرح ، وبأن يدرك أن دين الإسلام ليس دينًا معاديًا للحضارة ولقيم الغرب العليا ، إذ إن قيم العقلانية والحرية والمساواة والعدالة واحترام الشخص الإنساني والتسامح وصون الحريات الأساسية وحقوق الإنسان الأساسية هي قيم كامنة في صلب هذا الدين وفي طبيعته الجوهرية ، وأن ما بدا في التجربة التاريخية القديمة والمعاصرة من خيانة لهذه القيم وخروج عنها إنما يرجع إلى اعتبارات تاريخية مشخصة وإلى مثالب البشر أنفسهم ، لا إلى الدين نفسه . إن حقيقة الأمر هي أن هذه القيم كانت «أصولاً بذرية» كامنة في طيات

«النصوص» ، لكن نظم الغلبة والملك العضوض والاستبداد غيّبتها وقمعتها إلى أن جاءت «الحداثة الغربية» لتحييها وتنميها وتعظم من شأنها أو لتفرضها .

لكن الدين -دين الإسلام- لم يعد خالصًا لفضائه الخاص الممتد في الجغرافية البشرية والسياسية القديمة . لا شك أنه كان دومًا دينًا عالميًا ، بمعنى أنه يرمي إلى مخاطبة كل البشر وإلى نشر عقائده ورؤاه وقيمه خارج الفضاءات البشرية الخالصة له . بيد أن ذلك كله قد كان في القرون الماضية محكومًا بحالة (الصراع) التاريخية التي حكمت في الغالب الأعم علاقات العرب والإسلام بالعالم وبوجه أخص بالغرب . ومن المؤكد أن القرون الأخيرة التي ارتبط الإسلام فيها بالدولة العثمانية لم تشهد من الجانب العربي والإسلامي اتصالاً بشريًا سلميًا نشطًا على المحور الممتد من الإسلام إلى الغرب -إذ كان ذلك مرتبطًا بالقناصل والبعثات الرسمية والعلاقات العسكرية . أما على الطريق الممتد من الغرب إلى الإسلام فكان أوسع وكان مرتبطًا على وجه الخصوص بالرحالة الغربيين . بتعبير آخر كان ثمة «طوق عازل» يحول دون التواصل والاتصال البشريين بين الإسلام وبين الغرب . ولم يتم فتح أبواب في هذا الطوق من الجانب العربي والإسلامي إلا في القرن التاسع عشر ، حين أقدمت بعض الأسر العربية -وبخاصة المسيحية- إلى (الهجرة) إلى العالم الجديد ، وحين أقدمت فرنسا على احتلال الشمال الأفريقي وانجلترا على احتلال مصر على وجه الخصوص . غير أن ذلك كله لم ترافقه (هجرة دينية إسلامية) إلى الغرب ، ولم يُثِر مشكلة يمكن أن يطلق عليها اسم (مشكلة المهاجرين) أو (المشكلة الإسلامية) . فهذا لم يحدث إلا في النصف الثاني ، بل في الثلث الأخير من القرن العشرين ، ولم تتفاقم مخاطره في عين الغرب إلا بعد الثورة الإسلامية الإيرانية ، وبشكل أكثر حسمًا وحدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر من العام ٢٠٠١ ، وما صاحب ذلك من شعور باستفحال الخطر والتهديد الآتيين ، في الخيال الجمعي والسياسي الغربي ، من هذه التطورات التي اعتورت الحركات الدينية-

السياسية الإسلامية المتصلبة التي صممت استراتيجيتها بـ«ضربات» عدة عنيفة جسدت وجهًا لما نعت بـ«الإرهاب الإسلامي» . وهو ظاهرة أسهمت سياسات الغرب وممارساته في نشأته وتنميته إسهامًا فعليًا حقيقيًا .

ليس هنا موضع التفصيل في هذه المسائل ومتعلقاتها . إذ إن الذي يهمني من ذلك كله ، في أمر دين الإسلام والعصر الراهن ، هو أن أنوّه بأمرين :

الأول : أن دين الإسلام في علاقته بالعالم المعاصر قد دخل -أو أدخل- في منطقة التقابل أو المواجهة المستحيلة .

الثاني : أن دين الإسلام قد خرج من حدوده الجغرافية البشرية القديمة وعبر فضاءات الغرب واستقر فيها ، لا بصورة فتح أو غزو أو اعتناق واسع لهذا الدين من قبل الغربيين ، وإنما بصورة أمواج بشرية ذهبت طوعًا وبرضى من الدول المستقبلة الغربية لتبحث عن العمل أو عن شروط حياة أفضل غير متوافرة في المواطن الإسلامية الأصيلة . بهذا الاعتبار تكلمت جوسلين سيزاري ، وكذلك فعل أيضًا أوليفييه روا ، عما سمي (الإسلام المعولم) .

ومثلما اتسمت أحوال دين الإسلام في مواطنه الأصلية -وبخاصة العربية- وفي علاقته بنهضة هذه المواطن بأنها «حرجة» ، فإن علاقة دين الإسلام بالعالم المعاصر وبفضاءات ما وراء حدوده الأصلية هي أيضًا علاقة «حرجة» .

من الوجه الأول : لا يشك أحد في أن تطورًا حقيقيًا قد لحق بطبيعة التصورات والمواقف المتبادلة بين الإسلام من ناحية ، وبين الغرب من ناحية ثانية . والتطور المركزي الخطير الذي نجم هو أن (دين الإسلام) قد بدا في حالة تقابل حاد ومواجهة عنيفة قبالة الغرب وحضارته . أو هكذا على الأقل تمثله الغرب الأمريكي بقدر عظيم والغرب الأوروبي بقدر أقل . لكن هذا التطور نفسه قد كان نتيجة تطور آخر نجم في أعطاف الإسلام وأحشائه . وهو أن تجاوزا صريحًا قد حدث للإسلام التاريخي ، الإسلام الحضاري ، إسلام «التيار الأغلبي» ، إذ أمكن للجماعات التي نعتت بالأصولية أو الراديكالية أن تستأثر بالإسلام وأن «تستولي» عليه -وفقًا لتعبير «بعضهم» وتجعل من نفسها ، بغلبة

الفعل النشط والقوة، الناطق المسموع باسمه المحتكر لسلطته! وقد أضفت سياسات وأفعال هذا (الإسلام السياسي الراديكالي) الذي تنطق به هذه الحركات، صدقية قوية على أطروحة (صراع الحضارات) والخطر الإسلامي. ومن الطبيعي والحال على هذا النحو، أن تكون الصيغة المتولدة هي صيغة (المجابهة) و(التقابل). لكن كل ذي عقل يعلم أن هذا التقابل مستحيل! وأنه يتعذر تمامًا إلحاق الهزيمة بالغرب والحضارة الغربية لألف سبب وسبب. وليس يخفى أن الزج بدين الإسلام في مغامرة قتالية يائسة لا يمكن أن يحمل أي خير للإسلام، فضلاً عن أن الإسلام الأغلبي نفسه -وبأبنائه ودوله وأممه- لا يريد ذلك. يقول أهل المواقف القصوى وأصحاب الفسطاطين المتقابلين إنهم يطلبون «الشهادة» وإنهم يفعلون ما يفعلون لمرضاة الله ولحسن الثواب. لكن ما هو نصيب (جماعة المسلمين) وبالتعبير الإسلامي: الأمة والسواد الأعظم منهم وما أسميناه بـ(التيار الأغلبي)، من ذلك كله؟ وما هو نصيبهم في (دار الإسلام) نفسها؟ وما هو نصيبهم في (دار الآخرين) أيضًا؟ لقد أجابت وقائع السنوات الأخيرة المشخصة عن ذلك كله ببلاغة وبيان تامين. لكن أحدًا لم ينتبه إلى أن موقف (المجابهة القصوى) هو موقف الذين يختارون أن يموتوا «من أجل المعنى الرمزي للفعل لا من أجل نتائجه»، أي أن موقفهم موقف صوفي لا موقف سياسي. وفضلاً عن ذلك فإنه موقف يقدّم مصلحة الفرد الشخصية على مصلحة الجماعة والأمة! أي أنه يقدم الخير الخاص على الخير العام... وذلك موقف مناقض تمام المناقضة لمنطوق دين الإسلام ولروحه أيضًا. وموقف (المجابهة القصوى) يولد أيضًا شبهات خطيرة ودعاوى جسيمة في حق الإسلام نفسه، ويسمح لبعض الأصوليين في الغرب بأن يحولوا المجابهة السياسية إلى مجابهة دينية بل لاهوتية، إذ يقول أحدهم -جون أشكروفت والكل يعرفه-: «الإسلام دين يفرض الله فيه عليك أن تبعث ابنك ليموت من أجله! والمسيحية إيمان يرسل الله فيه ابنه ليموت من أجلك»!. الكلمة بليغة جدًا ويتعين على دعاة (المجابهة القصوى) أن يدققوا في دلالاتها

الفلسفية واللاهوتية ، وألا ينظروا إليها فقط من باب التحقير والتشهير .

من الوجه الثاني نقول إن دين الإسلام قد عبر حدود (الآخرين) - وبخاصة الغرب الأوروبي والغرب الأمريكي- وأصبح إسلامًا مُعولًا . وفي بعض بلدان أوروبا الكبرى أمكن اعتباره الدين الثاني بعد المسيحية الكاثولكية . وبالطبع يمكن لنا أن ننظر في أحواله وأحوال أهله غداة أحداث سبتمبر ، وقد قيل في ذلك الشيء الكثير . لكن ليس هذا هو ما أريد أن أقف عليه هنا والآن . ما يهمني أخطر من ذلك . وهو ما ينهض في وجه دين الإسلام من مشكلات حقيقية تحكم تطوره ومصيره في العالم المعاصر ، في فضاءات الغرب من جهة ، وفي الفضاءات التي تطالها (العولمة) وتجري فيها بعض أحكامها ، وتضع دين الإسلام نفسه في أحوال «حرجة» .

ينهض في وجه دين الإسلام أولاً ، في فضاءات العصر ، صورة له تتمثله دينًا غير إنساني ، دينًا بربريًا ينطق كتابه المقدس بآيات الكراهية والعنف والعدوان ، وتفصح عوالمه عن انتهاكات صريحة لحقوق الإنسان . ومع أن (اللجنة الدولية لحقوق الإنسان) في جنيف قد عبرت عن قلقها لاستمرار ربط الإسلام بهذه الظواهر ، ودعت إلى حوار عالمي من أجل ثقافة السلام والتسامح واحترام حقوق الإنسان والتنوع الديني ، وبرغم الدعوات العديدة في المؤتمرات الرسمية والدولية إلى عدم ربط دين الإسلام بالإرهاب ، إلا أن الصورة مستمرة ، وستظل كذلك إلى حين ، ولن يعدل منها في جميع الأحوال إلا تعديل ظاهر في «السلوك الإسلامي» ، وتنكّب غربي عن النظرة «العنصرية» والعدوانية وعن الجنوح إلى الهيمنة في مقاربة العرب ولدين الإسلام .

وينهض في وجه دين الإسلام ثانيًا ، جملة القيم المدنية الحديثة التي تسهم (العولمة) اليوم في سرعة انتشارها وفرضها ، كما تجعل (الديمقراطية المناضلة) -ديمقراطية ليوستروس والمحافظين الجدد- منها مطالب يتعين على جميع الدول والمجتمعات الأخذ بها وتطبيقها . بعض هذه القيم يخص (مسلمي الهجرة) وبعضها يخص المسلمين في أوطانهم الأصلية . وقد مر

القول إن التصلب في الرؤى المتعلقة بقيم الحداثة ليس تصلبًا آتيًا من طبيعة (النصوص) التي يحتمل الثابت منها الاجتهاد أو التأويل ، وإنما هو آت من العقليات التي تتمثل هذه النصوص في حدود شروطها الذاتية أو الموضوعية أو التاريخية ، فيند كثير من فهومها عن معاني الحداثة . ولا أظنني في حاجة لأن أقدم الدليل على أن قيم العدالة والحرية والمساواة والكرامة والشخص الإنساني والعقلانية والعلم هي قيم تجد ما يؤسسها وينهض لتعزيزها في هذه النصوص . والإشكالات التي تثور في شأن هذه القيم لا تثور في حدود الثقافة العربية الإسلامية وحدها ، وإنما في حدود الثقافة الغربية نفسها أيضًا . وجميع هذه القيم ، هنا وهناك ، خاضعة للتداول والنقاش والمراجعة . وفي الإسلام الحديث لا يعاند هذه القيم إلا القطاع «الاتباعي» المتشدد من التيار الإحيائي . وأنا لا أعتقد أن استمرار مثل هذا الاتجاه الأولي هو أمر خارق للعقل أو لمعطيات سوسيولوجيا الأفكار والثقافة .

وينهض في وجه دين الإسلام ثالثًا انتشار المذهب (النسبي) في جميع القطاعات الثقافية والإنسانية المعاصرة . وظاهرة (النسبية) تمثل خروجًا صريحًا على فلسفة الحداثة التقليدية المؤسسة على مفهوم العقلانية الموضوعية . وهي سمة من سمات (ما بعد الحداثة) ، ومظهر من مظاهر الاحتجاج على العقلانية الدجماطية أو الوثوقية . والنسبية تعني في حقيقتها استواء الحقيقة والمذاهب والمبادئ والعقائد ، وأن أيا من المؤمنين ببعض هذه الأمور لا يحق له أن يستقل بالحقيقة ويضلل المؤمنين بغيرها . بتعبير آخر النسبية تعني عمليًا تعديل أحكامنا على الآخرين المخالفين لنا في الرأي أو العقيدة أو المذهب ، والتسليم بأن من حقهم أن يعتقدوا ما يشاؤون ، وأنه ليس من حقنا أن ننكر عليهم ذلك حتى لو كنا نعتقد أنهم في ضلال مبين . بذلك تبدو التعددية الدينية أو المذهبية أو الثقافية نتيجة طبيعية للنسبية ، ويبدو نجوم عشرات الديانات «الطبيعية» والعقائد والمذاهب أمرًا طبيعيًا ، ويتعين على كل واحد أن يقبل باختلاف الآخرين في معتقداتهم الخاصة ، وأن لا يكون ذلك مبدأ

للانفصام أو للصراع الاجتماعي المحلي والكوني . النسبية تعني حق التعدد والاختلاف ولا تعني أن عقائد الآخرين المضادة أو المناقضة لعقيدتي تملك اليقين المطلق نفسه الذي أملكه أنا بشأن يقيني الاعتقادي . هذا أمر جديد بالنسبة للمؤمن بدين الإسلام الذي ألف منهج البغدادي في (تضليل) المخالفين أو منهج الغزالي في (تكفير) أو (تبديع) القائلين بهذه القضية الفلسفية أو تلك من القضايا الخلافية ، أو المنهج السلفي التقليدي في إنكار وشجب أو تكفير الخارجين عن (منهج السلف) . لا يحس المسلم في ديار الإسلام إحساسًا حادًا بمشكل النسبية ، لكن المسلم في ديار الهجرة ، أعني في الغرب ، يحياه في جميع مناشطه اليومية ، أي في الفضاء الثقافي والاجتماعي العام الذي يتحرك فيه . وإذا لم يفهم الآية (لكم دينكم ولي دين) على ظاهرها بقبول ورضى فإنه لا شك واقع في (صعوبة) حقيقية .

وينهض في وجه دين الإسلام رابعًا -وذلك حاله في الفضاء العولمي الغربي على وجه الخصوص -تحول الاعتقاد الديني من المجال الثقافي الاجتماعي إلى المجال التديني الفردي أو الشخصي . بتعبير آخر أن «فردنة» أو شخصنة الدين - أي ارتداده إلى الذات أو الشخص -هي التطور الذي لحق بالدين في ذلك الفضاء ، وذلك لأنه أقلي في هذا الفضاء ، لا يستطيع أن يعبر عن نفسه اجتماعيًا وقانونيًا وسياسيًا ، طالما أن المجتمعات التي دخل إليها هي مجتمعات تحكمها أنظمة اجتماعية وسياسية وعقائد مباينة أو مخالفة . ويترتب على ذلك الارتدادُ إلى جماعات ثقافية أقلية يمارس الدين في أطرها ممارسة دينية فحسب ، أو أن يحيا المؤمن إيمانه في إطار (ذاتية) مطلقة وشخصية صريحة ليست هي ما يميز المؤمن بدين الإسلام في المجتمعات التي يشخص فيها دين الإسلام بما هو دين الدولة أو المجتمع أو بما هو مقوم أساسي من مقومات الثقافة . نحن إذن هنا بإزاء تحول صريح من الدين بما هو أساس اجتماعي (عام) إلى الدين بما هو (تدين) فردي أو شخصي خاص .

وينهض في وجه دين الإسلام أخيرًا في فضاء العصر العولمي ، ما أطلق

عليه بعض الكتاب الإسلاميين التعبير : (تفكيك الإسلام) . والمقصود إحداث «خروق اجتهادية» في منظومة الإسلام العقيدية والفقهية بالإقدام على تبني رؤى أو مواقف أو ممارسات غير مألوفة أو غير مقبولة أو منكرة قياسًا على ما جرت عليه الفهوم الدينية السائدة أو التجربة التاريخية الإسلامية ، في نطاقها «السني» على وجه التحديد . ويمكن التمثيل على ذلك بمواقف المجموعات الإسلامية في بلدان (الهجرة) التي تجنح إلى «التساهل» في أمر الأشكال التعبدية أو الاجتهادي الفقهية التاريخية المستقرة أو التي تبدو محل «اجماع» عام . ولعل أبرز الأمثلة التي نجمت مؤخرًا حالة (إمامة المرأة للصلاة) التي جسدتها في الولايات المتحدة أمينة ودود وأخريات ، وأثارت جدلاً وشجبًا واسعين من قبل العلماء والكتاب المسلمين ، إذ اعتبرها بعضهم «بدعة منكرة» ورأى فيها بعضهم «تفكيكا» للإسلام ، أو أنها تجسد صورة منافية للإسلام ليست في نهاية الأمر إلا «إسلامًا أميركيًا»! لن تكون هذه الحالة آخر حالات «خرق» الفهوم الإسلامية التقليدية في الغرب ؛ لأن المسلمين في الغرب سيظلون دومًا خاضعين لضغط متطلبات العالم الذي يعيشون فيه والقيم التي تحرك مجتمعاتهم . وحالة أمينة ودود ليست إلا استجابة لمطالب قيمة (المساواة) في المجتمع الغربي الحديث ، ولدفع أسباب ووجوه «الحرج» عن المسلمين في ذلك العالم . وليس من الحكمة في تقديري أن يسارع علماء الإسلام التقليدي إلى تزييغ أو تضليل أو تبديع أو تكفير «المجتهدين» على نحو مخالف ونسبتهم إلى إسلام مستهجن أو مستنكر أو مبتدع ، أو أن يقال إن القصد هو تفكيك الإسلام وإفساده وتدميره . فحقيقة الأمر أن ذلك كله داخل في باب التفسير والاجتهاد في ضوء معطيات العصر ونوازله . ومثل ذلك قد حدث كثيرًا في التجربة التاريخية الإسلامية التي عرفت من الفرق والمذاهب والمقالات أعدادًا وفيرة ، وعلينا أن ندرك أن دين الإسلام لم يأت ليكون دينًا عربيًا ، أو أنه لن يفهم فهمًا صحيحًا إلا كما يفهمه العرب!!

أخلص من جملة هذا القول إلى أن وضع الدين في علاقته بالنهضة ،

حين نكون خارج (التيار الأغلبي العام) هو وضع «حرج» ، ولرفع الحرج أبواب لا بد من طرقها . أما وضعه في فضاء العصر المعولم فهو أيضًا وضع «حرج» ولرفع الحرج أبواب لا بد من طرقها(*) .

(*) محاضرة ألقيت في مؤسسة عبدالحميد شومان ، عمان ، ٢٠٠٥ .



الإسلام وتحوُّلات الحدَاثة



قدّرت مرة، وما زالت عند التقدير، أن بواكير «الإسلام الحديث» تبدأ بوعي ابن خلدون (ت ١٣٣٢/٧٣٢ - ١٤٠٦/٨٠٨) لواقعة الأفول في «العمران الإسلامي» ولواقعة قدوم أمة جديدة سيهيأ لها أن تؤسس عمراناً جديداً هي أمة (بني عثمان). ومع أن تاريخ الدولة التي رفع بنيانها العثمانيون قد كان على الدوام تاريخ صراع عسكري مع الغرب الخارج بقوة وعنفوان متعاظمين من العصور الوسطى وعصر النهضة، إلا أن الوجوه الثقافية والتقنية لم تكن غائبة في جملة العلاقات التي قامت بين العالمين. والثابت أن هذه العلاقات قد احتدت وتشابكت وتراكبت منذ أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، حيث بات بيناً أن عالم الإسلام أصبح يسير «على ساعة» خطو الغرب والحداثة الغربية وإيقاعهما. وحين دخل هذا العالم في القرن العشرين انقطعت تماماً الدائرة المغلقة المتماسكة التي كان هو يتسوّر بها، وأصبح كل شيء محكوماً بالمبادرات الغربية وبالاختراق الحداثيّ ليس فقط للفضاءات العربية من عالم الإسلام التاريخي وإنما أيضاً للفضاءات غير العربية من هذا العالم. وقد ذهب بعض مفكرينا من المعاصرين إلى أننا «أفرطنا في البحث عن ملامح التشابه بين حداثاتنا وحداثات (الآخر) بما جعل (الآخر) الإطار المرجعيّ في كل الأصول وجعل من إنجاز حداثاتنا انعكاساً لصورة هذا (الآخر) في أغلب الأحيان». بكل تأكيد ليس تفكيرنا الحديث مشتقاً من الحداثة الغربية - فثمة قطاعات فكرية حديثة واسعة في حياتنا الفكرية تتجه وجهة مضادة أو وجهة تركيبية واعية لاستقلالها وفرادتها المنهجية - بيد أن

من المؤكد أيضاً أن التضاريس والمنحنيات والمسارات الكبرى في هذه الحياة تتقاطع مع الحداثة الغربية وتتحرك وهي مسكونة بالهاجس الثقافي والعلمي والتقنيّ الغربيّ الحديث . وثمة واقعة أعمق وأبعد خطراً وأثراً هي أن ثمة خطواً للفكر العربي والإسلامي الحديث تتردد فيه إيقاعات الحداثة الغربية وتحوّلاتها . ونحن اليوم أيضاً - وأنا واثق من أن الغد المنظور سيكون على النحو نفسه - نساير هذه الإيقاعات ونحاول أن نوجه حراكنا وفقاً لها ، قبولاً أو رداً أو تركيباً متوسطاً أو غير ذلك .

من المفيد هنا أن نذكّر بأن التاريخ الفكري للغرب منذ خروجه من (عصر الآباء) والإرهاصات «الحديثة» الشارلمانية إلى يومنا هذا ، قد تردد بين ثلاث مراحل ثقافية كبرى :

١- مرحلة «ما قبل الحداثة» الموجهّة بالمرجعية الدينية المسيحية وبجملة أشكال التفكير التي يرى الحداثيون المتصلبون أنها تتعلق بفكر ديني روحاني مضاد للتقدم منكر للعقل والعلم وللحرية الإنسانية .

٢- مرحلة «الحداثة» المرتبطة بوعي المصير الذي ولّدته الحضارة الإسلامية وقواها الضاغطة على العالم اللاتيني والموجّهة بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الإسلامية على وجه الخصوص ، المقترنة بالعلم الطبيعي الصاعد منذ القرن السادس عشر ، المتجهة بخطى حثيثة ثابتة نحو قطع الرابطة بين السماء والأرض ونحو مفهوم صريح للعلم بما هو قدرة ، أي للعلم المولّد للتقنية ، وهو ما يسمى بالعقلانية الاختبارية أو الذرائعية .

٣- مرحلة «ما بعد الحداثة» المتولدة من الاستخدام المسرف لآليات العقلانية التقنية ، وهو الاستخدام الذي ترتب عليه تفجّر عالم الحداثة التقليدي وتحوله إلى عالم محكوم بأخلاق المنفعة وبنفي «الاجتماعي» والفصل التام بين العام والخاص وتحطيم الوحدة الثقافية تعزيزاً للتعددية الثقافية وللتوجه الثقافي الإيكلولوجي (البيئي) المناهض للنزعة الكونية الشمولية

لإيديولوجية الحداثة ، وأخيراً إلغاء المطلق لصالح النسبي والفردي .

إن عالم الإسلام الحديث يحيا اليوم هذه الأشكال الثلاثة في الآن نفسه ، بدرجات متفاوتة وبصور غير منتظمة . وذلك برغم التناغمات الصريحة وجهود التكيف والاستجابة المنطقية المتماسكة التي أفصحت عنها الشرائح الفكرية العربية والإسلامية منذ مطالع القرن التاسع عشر إلى هذا اليوم .

فقد كان واضحاً أن مطالع النهضة الحديثة في بلادنا قد فتحت عيونها واسعة على ماهية الحداثة الغربية ومخاطرها . وكانت الاستجابة «التركيبية» التي عبر عنها الرواد الأوائل استجابة أولية أصيلة تمثلت في هاجس التكيف مع الحداثة العلمية والاختبارية أو التقنية . وفي الاستجابة استُدعيَ الإسلام نفسه ليس فقط لتسويغ تمثّل العلم الأوروبي والتقنية الأوروبية ، وإنما أيضاً لتوجيه الحياة الإسلامية نفسها والسير على محور التراث - والحداثة . ولم تكن هذه الاستجابة نظرية فحسب ، وإنما كانت عملية أيضاً ، والتنظيمات والإصلاحات التي تمت الدعوة إليها والحث عليها خير شاهد على هذه الاستجابة التكيفية العملية . وليس بالأمر الجديد أن نقرر أن جملة الدول التي قامت في عالم الإسلام الحديث في الحقب العثمانية أولاً ، ثم غداة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مرحلة أولى ، والتحرر من الدول الاستعمارية في مرحلة ثانية ، قد وضعت نصب أعينها - نظرياً على الأقل - أهدافاً عملية أساسية تتجسد في التطوير والتنمية المستندين إلى العلم والتقنية ، أي إلى الحداثة . أما الإنفاذ الفعلي لهذه المقاصد المعلنة والنجاح في إدراكها ، فذلك أمر آخر .

بكل تأكيد لا أحد يستطيع أن يزعم أن الاستجابة لواقعة الحداثة في شكليها المتمثلين في العقلانية الموضوعية وفي العقلانية الاختبارية أو الذرائعية قد شملت جميع الوجوه المجسدة في الواقعة بمعناها الأصلي . فمما لا ريب فيه أن اللقاء بالحداثة الغربية لم يترتب عليه عند الجميع قطع الروابط بين السماء

والأرض ، أو التسليم بأن الرؤية الدينية والوحي هما من مخلّفات «ما قبل الحداثة» التي ينبغي إزاحتها وتبديدها . ومثل هذه الإزاحة لم تحدث إلا عند «التغريبيين» الأصفياء الذين أعلنوا بصراحة تامة أن طريق العلمانية هو الطريق الوحيد للخلاص . أما الآخرون فقد ترددت الاستجابة عندهم بين موقف هو «استجابة عدمية» خالصة - أي رفض الحداثة جملة وتفصيلاً ، وهو حال الاتباعيين المتصلبين - وبين موقف هو «استجابة تركيبية» متوسطة أي «الانتقاء الصوري» ، مثلما هي الحال لدى الإصلاحيين الرواد ، أو «الانتقاء الإيجابي» الذي هو اختيار طريق التأويل والاجتهاد من أجل فهم النصوص والأصول وفق ما يقتضيه واقع الأحوال التي تفرضها الحداثة فرضاً لا رادّ له ، على المدى المنظور على الأقل . ويحق لنا أن نقول على وجه العموم إنه برغم الصعوبات التي انتصبت مرات كثيرة في وجه هذه الجهود فإن النتائج الفكرية التي أفضت إليها قد أصبحت وقائع راسخة في حياة عالم الإسلام وأهله . فليس ثمة من أحد اليوم في الفضاءات الإسلامية نفسها يتنكر لوقائع العلم والعقل ولأمر التنمية والتقنية ولخيرات الحداثة المتعلقة بالمنافع المتولدة عن تطور العلم والتقنية . وأولئك الذين يتعلقون بأشكال من الاجتماع البشري تأبى الانخراط في تجربة الحداثة بجملة وجوهها لن يجدوا في المستقبل المنظور من يصغي إليهم ، وهم لن يستطيعوا إنفاذ رؤاهم إلا إنفاذاً فردياً ينحرف بهم إلى الدوائر الصوفية وحدها . غير أننا نخدع أنفسنا خداعاً تاماً إن اعتقدنا أنه قد تم تمثّل أنماط السلوك الحداثية تمثلاً حقيقياً ، حتى عند أولئك الذين أعلنوا عن إيمانهم بهذه الأنماط وبمبادئها . ذلك أن الإنفاذ العلمي لمبادىء الحداثة التي تم تقبلها والاعتراف بها - وعلينا بطبيعة الحال أن نستثني مبدأ الإزاحة الدينية وقطع الرابطة بين الدين وبين المؤسسات السياسية والاجتماعية المشخصة العامة - لم يجر على نحو «حقيقي» ، إذ بدا في أغلب الأحيان صورياً أو شكلانياً يتعلق بالمظهر لا بالجوهر . فهواجس الموضوعية والعقلانية والنظام والإتقان والحرية والعدالة والديمقراطية . . . لم تحتل الأمكنة الثابتة الخاصة بها في سلّم القيم التي تُطلب

ممارستها في الحياة الفردية والاجتماعية المشخصة ، ومفارقة النظر والعمل ، والإيمان والفعل ، واقعة حقيقية تتطلب المعالجة وتنتظر العلاج الحسيّ المشخص . وبكل تأكيد لا أحد منا يجهل أن هذه القيم لم تصبح بعد قيماً غير خاضعة للنقاش عند جميع الذين يُسْلمون أنفسهم إلى واقعة الإيمان أو فعل الإيمان . وليس يخفى علينا أن العقود الأخيرة من هذا القرن قد أجرت عملية «فرز فِرقيّ» داخل عالم الإسلام الإيديولوجي ، يضاف إلى عملية الفرز الفرقي التاريخية التي تمثلت في الانقسام القديم الذي ولّده التدافع التقابلي الذي حدث في صفين . وقد وجه الفرز الجديد أبناء الإسلام في دروب عديدة : تعلق بعضهم - وهو السواد الأعظم - بصورة رحيمة حليمة لإسلام يتراوح ما بين الدينيّ والدنيويّ ، يأخذون هذا وذاك مأخذ الطبيعة والعادة والنظام الحياتي اليومي الذي لا يلزمهم بأكثر من مجموعة من القيم الخلقية والاجتماعية ، ومن العادات والتقاليد والمعاملات المحدودة والمحددة . وتعلق بعضهم برؤية ملحمية لوظيفة الإسلام في العالم وأن هذه الوظيفة لا يمكن إنفاذها إلا بالدولة ، فاقتضى الأمر العمل من أجل بناء دولة سياسية شرعية بالقلب أو بالقول واللسان أو باليد والفعل والشدة ، وذهب بعضهم إلى أن المسألة شخصية خالصة وأنه لا شأن لها بالدولة . وثمة فرق وجماعات أخرى تقع على هذا الطرف أو ذاك من أطراف محور الاتباع - الابتداع ، ولا جدوى من متابعة القول فيها هنا . إن استجابات هذه «الأصناف» المختلفة لقيم الحداثة متفاوتة : قبول هنا وهناك ، تصلب هنا أو هناك ، حياد أو عدم اكتراث هنا أو هناك . لكن الذي يمكن التوجه إلى تقريره هو أن قوى «الإسلام التاريخي» قد نجحت في تمثل صورة «معدّلة» للحداثة تتعلق بالوجوه التالية منها :

فأولاً : أصبحت عملية «التحديث» أمراً مسلماً به ، وكل أقطار عالم الإسلام تغذ السير في طريق هذه العملية ، وبعضها - كماليزيا وإندونيسيا - قطع أشواطاً طيبة في هذا الطريق .

وثانياً : اشتدت رياح الحرية في جل أقطار عالم الإسلام وبعضها حقق

إنجازات ملموسة في هذا الطريق ، لكن كثيراً منها ما زال يرزح تحت وطأة أنظمة فردية قمعية استبدادية غير رحيمة .

وثالثاً : بات مطلب «العقلانية» مطلباً شاملاً برغم كل السدود التي تقف في وجه إشاعته وتجذيره في ثقافة الأفراد والمؤسسات والجماعات .

ورابعاً : تسلّم كل المجتمعات الإسلامية بجملة قيم الحداثة - باستثناء بعض وجوهها بكل تأكيد - لكنها تعاني معاناة مريرة من صعوبات تاريخية وبنيوية وموضوعية في إنفاذ هذه القيم وإشاعتها وتمثلها العملي .

بيد أن وجوهاً أخرى من وجوه الحداثة لا تجد لها - والأرجح أنها لن تجد لها في المستقبل المنظور على الأقل - مكاناً «مشروعاً» في حياة جملة هذه الأقطار ونظمها :

فأولاً : لا يتقبل عالم الإسلام الصورة «الفجة» للعلمانية المتصلبة ، وبخاصة حين تعبر هذه الرؤية عن نفسها في مبدأ الإزاحة الكاملة للدين والوحي من حياة الدولة والمجتمع والأفراد .

وثانياً : لا يزال عالم الإسلام قلقاً في مسألة الديمقراطية من وجهين : الأول أنه يتوجس خيفةً من طبيعتها هي نفسها ومن النتائج المترتبة عليها ؛ الثاني أنه لا يزال يتعرض للضغط الإيديولوجي الآتي من النظرة المتصلبة التي تعتبر الديمقراطية كفراً ، أو من ذاك الآتي من تأكيد القول إن مذهب الإسلام في المسألة يقوم على الشورى التي هي - هنا - شيء آخر غير الديمقراطية .

وثالثاً : يرتاب عالم الإسلام من دعوة «الحرية» الفردية والاجتماعية المرسلة بسبب ما يمكن أن ينجم عنها من مساس بالقيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية ، وعنده ، على وجه العموم ، أن هذه الدعوة لا تعني إلا التحلل الجنسي والتفكك الأسري والفساد الاجتماعي .

ورابعاً : لا يزال عالم الإسلام حائراً في مبدأ العدالة لا يعرف كيف يحدده تحديداً واضحاً ، ولا كيف يقيمه ويجريه وإن كان يسلّم به تسليماً قاطعاً مطلقاً .

وتفضي بنا هذه الوجوه والمقاربات إلى ثلاثة أمور :

الأول : أن «الحداثة» تتخذ في عالم الإسلام مظهر «المُشْكل» ، وأنه حين يراد لهذا العالم أن يأخذ بها فإن ذلك لن يكون ميسوراً إلا في حدود تتسع حيناً وتضيق حيناً آخر ، وفي قيود تلين حيناً وتشتد حيناً آخر .

الثاني : أن سمة «الاختلاط» التي تطبع هذه الواقعة تلزم بإنفاذ نظر اجتهادي عميق ممتد يجرد منها صيغة متجانسة ذات خصوصية قابلة للحياة في عالم إسلامي جدير بالحياة وفق متطلبات الأزمنة الحديثة .

الثالث : أنه لا مفر من أن تكون نقطة البدء هي الوقائع والحقائق المباشرة لعالم الإسلام نفسه ، وأنه ليس ينبغي أن يكون المقصود أن تربط ساعة العالم الإسلامي على ساعة الغرب وحداثته ، ولكن أن يعي هذا العالم شروط تطوره الخاصة والمتطلبات التاريخية الموضوعية التي تفرضها عليه شروط التطور الخارجي الكوني ، وبخاصة تلك التي تتجه إلى الانتشار والضغط والهيمنة .

أيا كان هذا هو حال الإسلام مع الحداثة ، فكيف سيكون الأمر في حالة مع ما يسمى «ما بعد الحداثة»؟

علينا أن نقر هنا بأن (ما بعد الحداثة) وضع يخص الحضارة الغربية بالذات ، وأن هذا الوضع ليس إلا تطوراً اعتور الحداثة الغربية في بناها الجوهرية ، تماماً مثلما أن الحداثة نفسها لم تكن إلا تحولاً في قلب البنى القديمة لهذه الحضارة نفسها . ومعنى ذلك أن صلة عالم الإسلام بهذه الظاهرة الحديثة تتحدد في «لقائه» ببعض وجوه هذه الظاهرة أو بوجوهها كلها لقاء زمنياً عارضاً أو طارئاً أو ممتداً ، لأن هذه الوجوه هي مظاهر تطور أو تحوّل في بنى عالم الإسلام نفسه . والحقيقة أن عملية «الالتقاء» هذه تتم الآن بحِراك للمبادىء والأفكار والقيم يشبه أن يكون «غزواً» يتحقق بمجموعة من آليات البث الثقافي والتأثير السمعي - البصري وأنشطة المؤسسات الدولية والضغط السياسي وربط المشاريع الاقتصادية والتنموية بشروط ومطالب «إيديولوجية» مستقاة من مبادىء القوى الكبرى التي تستلهم قيم ما بعد الحداثة . لا شك

في أن هذه المبادىء والقيم لا تتجلى في عالم الإسلام إلا في القطاعات «الثقافية الطليعية» وفي أعمال المثقفين الذين يتغذون مما تفرزه الثقافة الغربية من مستجدات ومبدعات فكرية وفنية وأدبية وعلمية . لكن هذا لا يقلل من شأنها ومن خطرها ، فهؤلاء يقومون على الفور بتمثلها بدرجات متفاوتة من الدقة والتشويه ، ثم يعيدون إنتاجها على وجه السرعة في شتى الأجناس الأدبية والفنية وفي الفكر والثقافة ، فيتجاوز تأثيرها حينذاك الأوساط الطليعية إلى الأوساط العامة والشعبية .

ما هي أبرز المظاهر التي تتجلى فيها هذه الثقافة؟

إنها أولاً وقبل كل شيء تَفَجّرٌ في «عقلانية» الحداثة بأشكالها المختلفة وتوجّه نحو انعتاق العقل من قيود اليقين المطلق لإحلال «النسبيّ» الزمني مكانه . لقد بشرت إيديولوجية الحداثة بثقافة العقل والعلم الموضوعيين ، فجاءت المرحلة الجديدة لتقيم كل شيء على النسبية وغياب اليقين ، بل رفضه والتنكر له . وعند الحداثيين أن الحداثة لا تعرف إلا السؤال الذي يولّد السؤال وأنها تستبدل النسبيَّ بالمطلق ، والشكَّ باليقين . تلك هي سمات (ما بعد الحداثة) بالطبيعة والماهية : السؤال ، والقلق ، والشك ، والنسبية ، وانزياح الموضوعية واليقين العلمي والفلسفي .

ثم إنها بعد ذلك انعتاق كامل للحرية ولتفجر القوى الليبيدية والفردية في الإنسان ، حتى إنها لتبدو من هذا الوجه نفياً للاجتماعي وتعزيزاً لذات مقسمة محطمة سادرة في فردية مطلقة لا تلوي على شيء .

وهي ثالثاً تحررٌ من الثقافة الكونية الشاملة التي دعا إليها (لوغوس) أو (عقل) الحداثة ، ورفض للتصورات الشاملة عن العالم - (الإنسان في العالم لا أمام العالم!) - ودعوة إلى الإعلاء من شأن الثقافات الخاصة والخصوصيات الثقافية والإثنية ، أي من شأن التعددية الثقافية أو الحضارية ، وهي بذلك إيديولوجية في التسامح ونبذ التعصب المذهبي أو العقيدي أو العرقي أو الديني أو القومي ، وغير ذلك .

وهي رابعاً تعلقٌ بالقيم الإنسانية والطبيعية - أي بما يسمى حقوق الإنسان (الحرية ، الديمقراطية ، العدالة ، المساواة حق الاختلاف ، الكرامة . . .) - واهتمام بالبيئة وبالحفاظ على أمن الكوكب وسلامته ومستقبله .

وهي أخيراً - وليس آخراً - تحوّلٌ من العقل الموضوعيّ المجرد ومن حقائق العلم الطبيعي إلى الذات المتحررة من وطأة التقنية الخارجة عن سلطة الحداثة المبشرة بموتها .

إن شتى هذه المظاهر تَعْبر اليوم عالم الإسلام ومجتمعاته ودولة لتجد لها آذاناً صاغية ونفوساً متعطشة ، من وجه ، وتَمْثُل أمام هذا العالم وهذه المجتمعات والدول في تجسدات القوى الحضارية الظافرة المهيمنة وأذرعها الكونية والإقليمية الفاعلة ، من وجه آخر . وسواءٌ أسلّم هذا العالم بشرعيتها أم لم يسلم فإنه ، على كل تقدير ، مدعو إلى أن يهيء نفسه لمقاربتها والتعامل معها وإنفاذ الإجراءات والسياسات المناسبة في حقها . فكيف سيتأتى له ذلك وما هي الاستراتيجيات المناسبة التي تقضي الحكمة عليه بأن يصممها وينفذها على المدى المنظور؟

بكل تأكيد ستختلف السياسات العملية التي ستختارها دول العالم الإسلامي وشعوبه . وستتغلب الشروط والمتطلبات الداخلية والكونية على الاعتبارات العقيدية الدينية بدرجات متفاوتة . لكن إضفاء المشروعية الإسلامية على هذه السياسات سيظل أحد الهواجس التي تحرك أو تلهم مصممي هذه السياسات ومنفذيها . فما هي الصورة النموذجية التقريبية التي لا يستطيع هؤلاء تجاهلها أو إنكارها أو إغفالها وهم يخططون لشعوبهم ودولهم ومجتمعاتهم؟

الحقيقة أن وضع العالم الإسلامي قبالة ظاهرة (ما بعد الحداثة) لا يختلف اختلافاً بيناً عن وضعه قبالة ظاهرة (الحداثة) ، فضلاً عن أنه ليس وضعاً غريباً ، أو لا نظير سابقاً له . ذلك أن الإرث الثقافي والقواعد الاعتقادية

للإسلام قد سمحا - وفق قراءة عقلانية مشروعة - بتحقيق قدر عظيم من «التمثل» لمعطيات الحداثة ومن «التكيف» مع متطلباتها . فعلى الرغم من أن الحداثة الغربية كانت تعني ضرباً من القطيعة مع التراث المسيحي والوحي الديني ، إلا أنها في حقيقة الأمر لم تكن تعني في ماهيتها وطبيعتها الجوهرية شيئاً أكثر من هيمنة المنظورات العقلانية والتقنية والفردية وتوجيهها للحياة الاجتماعية والعامة . ويلوح لي ، فيما يتعلق بالأفق الإسلامي ، أن الفكر الإسلامي التنويري ، برصيده العقلاني والعلمي التاريخي ، قد نجح في تمثّل هذه المبادىء وفي التكيف مع متطلباتها ، وذلك برغم المقاومة التي أبدتها بعض القطاعات الفكرية الإسلامية . ومع أن الربع الأخير من قرننا الحالي قد شهد ردة عنيفة في وجه عقلانية الحداثة - وذلك ببروز رؤى إقصائية جديدة للإسلام تتعلق بالنص وبالتراث فحسب ، وبإطلاق أقصى - إلا أن هذه الموجة لم تنجح في تجريد الإسلام في ذاته من طبيعته العقلانية التي عززها تيار (الرأي) عبر العصور جميعاً . ونحن نشهد اليوم ازدهاراً جديداً للرؤية العقلية والعلمية لحضور الإسلام في العالم ، ولا يكاد يؤثر على هذه الرؤية تأثيراً غير حميد إلا الاشتباك العنيف الذي يولده تقابل الدينيّ والسياسيّ وتداخلهما على الصورة التي نعرفها منذ ثلاثة عقود . ودون الوقوع في شراك الوهم أو المغالطة أو الإفراط والمبالغة ؛ فإننا نستطيع أن نزعم أن الإسلام الحديث قد استطاع ، بقدر ملموس من التوفيق ، أن يَعْبُر «أزمة الحداثة» في آفاقها الإيديولوجية ، وإن كان نجاحه في تحقيق «المتطلبات العملية» للحداثة - أي التحرر الإنساني والتقدم العلمي والتقني والتنويري - محدوداً جداً بحيث إنه لم يطل إلا مواطن قليلة وقطاعات محدودة . ومن المؤكد أن هذا الوجه من المشكلة سيشكل في المستقبل أحد العناصر «التراكمية» التي ستعوق الازدهار الشامل والتقدم العام في عوالم الإسلام المترامية .

إن هذه العوالم لم تدخل إلى فضاءات (ما بعد الحداثة) . هذا أمر لا ينازع فيه أحد . لكن لا أحد ينازع أيضاً في واقعة بيّنة هي أن أجهزة (ما بعد

الحداثة) وآلياتها وأدواتها قد طالت هذه العوالم وأفلحت في عبور بواباتها ودورها . وقد أدى انتشار الهيمنة السياسية والاقتصادية لهذه الأجهزة من وجه ، والتأثير الإعلامي السمعي - البصري من وجه آخر ، إلى زعزعة الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في هذه العوالم وإلى وضعها في حالة استنفار شامل . وهذه الحالة تفرض النظر إلى الوقائع الجديدة بما هي وقائع داهمة ، مشكلة ، جسيمة ، عميقة الآثار ، وخيمة العواقب ، إن لم تتم مقاربتها ومعالجتها بحكمة ونزاهة وفاعلية .

والحقيقة أن وقائع ما بعد الحداثة الداهمة لا تمثل في حياة عوالم الإسلام كتلة واحدة متجانسة تتلبس هذه العوالم بكليتها وبجملة شروطها ووجوهها وعناصرها ، وإنما هي تتخلل هذه العوالم وتتسلل إليها أو تعبرها أو تخترقها بما هي «عناصر» يبدو بعضها جديداً طارئاً ، بينما يبدو بعضها الآخر وكأنه ضيف على «قريب» له . فالتحول من يقين العقلانية الموضوعية إلى النسبية الاعتقادية والدخول في فضاء الشك والقلق والسؤال ، ليسا مظاهر مستحدثة في العالم الإسلامي منذ أن تحطمت البنية التوحيدية لهذا العالم ، ومنذ أن دخل في دائرة التبعية للدول الاستعمارية التي عملت دوماً على تجريده من عوامل توحده والتحامه . لكن هذا العالم لا يستطيع ، من حيث المبدأ ، أن يرضى بهذا المعطى قدراً مقدوراً . والفردانية المفرطة والإغراق في أنماط الحياة الاستهلاكية والتعلق بالنشاط الليبيدي . . . كل ذلك ليس ظواهر جديدة في مواطن عديدة من هذا العالم . لكن ذلك كله ينهض في وجه الأوامر الدينية التي تتضمنها النصوص . هذه جميعاً وجوه قديمة جديدة . لكن ثمة وجوهاً جديدة تتمثل على وجه الخصوص في تحطم الثقافة الكونية الشاملة وصعود التعددية الثقافية والإثنية ، وفي النزوع إلى فرض القيم أو الحقوق الإنسانية الطبيعية ونشرها في أرجاء المعمورة وفقاً لما بدا أن محور القاهرة - بكين يتجه إليه في مسألتين جوهريتين بُدىء بهما ، هما مسألة السكان ومسألة المرأة (١٩٩٥) . لا شك في أن لهذه القضايا تاريخاً وأصولاً في حياة العالم

الإسلامي وجدلياته الثقافية والمشخصة . لكن من المؤكد أنها تثار اليوم على نحو مختلف ، إذ هي ، برغم انتشارها وحضورها كعناصر مفردة ، تجسد روحاً يمكن تحديد ماهيتها وطبيعتها . ما الذي تحيل إليه في حقيقة الأمر هذه الوقائع : النسبية ، التعددية الثقافية ، التسامح ، الفردانية ، الانتشار الليبيدي الساحق ، اقتصاد الربح والاستهلاك ، حقوق الإنسان . . . وكل المظاهر الأخرى المقاربة؟ إنها تعني بكلمة واحدة : الليبرالية المُرْسلَة ، وأعني الليبرالية التي لا حدود لها ولا قيود . بكل تأكيد لا تحمل هذه الإيديولوجية الجديدة ، إن أخذت بما هي عناصر متفرقة ، مخاطر حقيقية مدمرة بالنسبة لعوالم الإسلام ، إذ لا أحد ينكر أن الطابع التجاري قد لحق دوماً بالحضارة الإسلامية التاريخية ، ولا أحد ينكر أن عالم الإسلام لم يكن متجانساً في ثقافاته الخاصة وإثنياته وأعراقه ، كما أن تعدد المذاهب الفقهية في الإسلام وتعدد الفرق العقيدية أو الكلامية ينبئان ببداهة صارخة عن وجه ومن وجوه «النسبية» الاعتقادية والعملية . أما حقوق الإنسان فإنها ، برغم مفارقة واقع التجربة الإسلامية التاريخية لمتطلبات الوحي الأصلية ، كانت دوماً أحد المسوغات الرئيسية لغائية التنزيل الإسلامي نفسه ولمقاصد الشريعة الأساسية . كل ذلك صحيح . وهو يبدو في ظاهره معززاً لمزاعم إيديولوجية «ما بعد الحداثة» ، والليبرالية المرسلة . لكن الحقيقة هي أن كل هذه المظاهر الليبرالية أو «الما بعد - الحداثية» في عالم الإسلام ليست مظاهر مرسلة أو مطلقة ، وإنما هي مظاهر خاضعة لأحكام وقيود وتحديدات وشروط . وههنا يكمن الفرق الأساسي . ثمة «نسبية» في المذاهب العقيدية والعملية لكن هناك معتقدات جوهرية لا سبيل إلى إغفال ثباتها وإطلاقها . وثمة اقتصاد حر ينشد الربح والاستهلاك لكنه مقيد بأحكام شرعية وأخلاقية في وجوه الكسب وفي وجوه الإنفاق . وثمة استجابة واسعة للحاجات الليبيدية لكنها خاضعة لنظم وتحديدات . ومعنى ذلك أن عالم الإسلام ، وفقاً لهذه «القراءة» الممكنة ، يستطيع أن يكون عالماً ليبرالياً يوافق شروط ما بعد الحداثة

ومتطلباتها ، ولكن بحدود وبتحديدات ، أي أنه لا يمكن أن يكون مرسلاً بلا قيود أو حدود في ليبراليته وإنسانيته . لكنني لست ممن يزعم أن عليه بالطبع أن يلبس لبوس الليبرالية المقيدة أو المرسلة أو الليبرالية الديمقراطية نفسها؟ وفضلاً عن ذلك فإن بعض التيارات الفكرية الإسلامية يتعلق تعلقاً مطلقاً بالفكرة القائلة إن الإسلام نظام فريد أو متميز ليس لأحد أن يربطه بهذا النظام الإيديولوجي أو الاقتصادي أو بذاك . ومع ذلك فإن للواقع أحكامه وملابساته . إذ ليس القصد هنا أن نقرّب الإسلام من هذا النظام أو ذاك فنكسبه بذلك مجداً على مجد ، ونحرر أهله من عقدة النقص بإزاء الأنظمة الظافرة ، وإنما القصد هو أن الإسلام يخوض ، مثله في ذلك مثل غيره من العوالم الحضارية ، سباق الأفكار والمذاهب والنظم والحضارات في كون إنساني وطبيعي خاضع على الدوام للتحولات والنسبية ، وهو سباق لا يرحم ، والظافر فيه يفرض بشكل أو بآخر أحكام ظفره وغلبته ، وليس على الآخرين إلا الانصياع أو المقاومة أو الرفض أو المضاهاة . وفيما يتعلق بعالم اليوم تشير جميع الوقائع والقرائن إلى أن «المضاهاة» وحدها هي التي يمكن أن تثمر . والمضاهاة لا تتحقق إلا بالتمثّل والاستيعاب والتجاوز . والحقيقة أن «كثيرين هم الذين يجرون في سباق الماراثون ، لكن واحداً فقط هو الذي يفوز بالجائزة» . بكل تأكيد ليس العالم الإسلامي ولا بعض أجزائه هو اليوم هذا الواحد ولن يكون هو في الغد المنظور ، لكن من المرجح أن «ثمة فرصة للفوز طالما أننا في السباق» . وخالص ذلك أن الموقف السويّ من عصر (ما بعد الحداثة) الداهمة هو الموقف المرحليّ الذي يعي فعل هذه الظاهرة ومتطلباتها ، ويقيس هذا الفعل على أحواله الذاتية وأحكامه الخاصة ، وبوجه خَطْوه وفق ما تقتضيه خصوصياته الثقافية وأحكام المصلحة والجدوى حتى يتم «عبور المرحلة» بأكبر قدر من اليقين والأمان وبأقل قدر من الأضرار والخسائر . فلم تكن الحداثة يوماً هي القدر النهائي للبشرية - وستكون هناك دوماً حداثات أخرى - ولن تكون (ما بعد الحداثة) إلا (حداثة) من بين هذه الحداثات الآتية ، وستكمن

القاعدة الذهبية دوماً في مدى قدرة الإسلام وعوالمه البشرية على التمثل والاستيعاب والتجاوز، أي على «التكيف» في حدود الاستقلال والخصوصية والتفرد(*).

(*) محاضرة ألقيت في (مهرجان الجنادرية)، الرياض، ١٩٩٦.

النظام العالمي المجدَّد

وأزمة المنظور الإسلامي



في الاستخدام الاصطلاحي الذي سأجري عليه في هذا القول لن أقيم تمييزًا قاطعًا بين (النظام العالمي) وبين (النظام الدولي) وفق ما يذهب إليه فريق من الناظرين ، وسأطلق المصطلحين على وجه التسوية والتقاطع والتداخل ، رادًا محتواه المفهومي إلى مبدأ العلاقات والتفاعلات وأنماط توزيع مصادر القوة والنفوذ بين الدول التي يتشكل منها النظام ، وإلى جملة الفاعلين الآخرين الذين يمتنع إخراجهم من شبكة هذه العلاقات والتفاعلات كالشركات الدولية والمنظمات غير الحكومية والظواهر الكونية الخارجة عن حدود الدول القومية . وسيكون مني على بال أن ثمة فرقًا حقيقيًا بين (النظام الدولي) وبين (التنظيم الدولي) إذ يفترض الأول مبدأ الصراع والمواجهة بين القوى الفاعلة فيه ، بينما يقوم الثاني على مبدأ التعاون والتضافر والتفاعل الآمن . وإذا كان (النظام) هو الذي يعنيني هنا فإن ذلك لا يعني أنه لا حكم (للتنظيم) في آليات (النظام الدولي) .

وكذلك فإنني سأفهم من اصطلاح (النظام الدولي) ما فهمه منه على وجه العموم علي الدين هلال ، وهو أن المقصود «مجموعة التفاعلات أو شبكة علاقات القوى -التعاونية منها والصراعية على حد سواء ، التي تتم ما بين أعضاء المجتمع الدولي على المستويين العالمي والإقليمي ، والتي تجري وفقًا لنسق أو منظومة معينة للقيم» . كما أنني أفترض العلم بأن مبدأ كل نظام دولي واقعة أو وقائع معينة تشكل نقطة أو تاريخًا فاصلاً بين مرحلتين في تطور العلاقات الدولية أو في تطور العالم ، وأن نظمًا دولية عدة قد تعاقبت على

الأزمنة الحديثة في الفضاءات التي ابتدعت المصطلح ودلالاته- أعني في الغرب .

النظام الأول : مبدؤه الثورة الصناعية وغايته الحرب العالمية الأولى .

النظام الثاني : يمتد من مطلع الحرب الأولى إلى نهاية الحرب الثانية ، أي إلى العام ١٩٤٥ .

النظام الثالث : -نظام الحرب الباردة- يحكم من نهاية الحرب الثانية إلى نهاية الثمانينات من القرن الماضي أي إلى نهاية «حالة الاستقطاب» .

النظام الرابع : فرض أحكامه غداة انهيار الاتحاد السوفيتي وتفككه ووقائع حرب الخليج الثانية والظفر الأمريكي ، وما تزال أحكامه جارية ممتدة .

هذا النظام الرابع هو الذي يحمل على وجه التحديد اسم (النظام العالمي الجديد) . والمصطلح من مبتدعات ميخائيل غورباتشوف ومستأنفات الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش . أما الأول فقد ساقه في إطار رؤيته للنظام الدولي والعلاقات الدولية ، وتمثيلاً لسياسته المطالبة بتأسيس نظام يتجاوز حالة الصراع التي غلبت على مراحل الحرب الباردة ، ويتعلق بجملة من القيم الإنسانية العامة القمينة بتحقيق مصالح البشرية بأسرها ، ويشدد على أمر التصدي للتحديات المشتركة التي تواجه البشرية كمشكلات البيئة والتلوث والحفاظ على الجنس البشري ، وعلى تدعيم مجالات الحوار والتعاون الدولي ، والاعتماد المتبادل بين المنظمات الدولية ، وتجنب استخدام القوة لفض النزاعات بين الدول ، وإحلال مبدأ التعدد والاختلاف في الأنظمة السياسية والاجتماعية ، واحترام حق كل شعب في اختيار الطريق الذي يلائمه . أما الثاني فقد تبنى المصطلح غداة حرب الخليج الثانية وعبر عنه على النحو التالي : «إن النظام العالمي الجديد لا يعني تنازلاً عن سيادتنا الوطنية أو تخليًا عن مصالحنا . إنه ينم عن مسؤولية أملتها علينا نجاحاتنا . وهو يعبر عن وسائل جديدة للعمل مع الأمم الأخرى ، من أجل ردع العدوان وتحقيق الاستقرار والازدهار ، وفوق كل شيء تحقيق السلام . إنه ينبع من التطلع إلى عالم يقوم

على التزام مشترك بين الأمم . كبراها وصغراها ، مجموعة من المبادئ التي يجب أن تستند إليها علاقاتنا ، ومنها : التسوية السلمية للنزاعات ، والتضامن في وجه العدوان ، وتخفيف ترسانات الأسلحة ومراقبتها والتعامل العادل مع كل الشعوب . .» .

لا شك في أن المبادئ الأساسية التي توجه هذا «النظام الدولي الجديد» هي بالدرجة الأولى مبادئ سياسية تتعلق بالعلاقات الدولية . غير أن الإشارة في مبادئ هذا النظام إلى مسألة «الازدهار» الذي صاحب هذا النظام لا يمكن فصلها عن «النظام الاقتصادي الدولي الجديد» ، والذي كانت معالمه قد بدأت تتحدد قبل عدة عقود من الولادة «الشرعية» للنظام . وهذا النظام الاقتصادي الجديد هو نظام السوق وتحرير التجارة والمبادلات الدولية ، أي النظام الرأسمالي الليبرالي الذي راح يغزو كل أنحاء المعمورة ويفرض منطقه على كل النظم والسياسات ، معززًا كيانه بتدخل ثلة نافذة من المنظمات الدولية الاقتصادية والمالية العملاقة .

وارتبط بالنظام الجديد أيضًا (نظام إعلامي دولي) معزز بأجهزة تقنية وأدوات فنية متقدمة جبارة هيأت لمراكز البث الإعلامي الدولية القوية وشبكات التلفزة والاتصال ، على وجه الخصوص ، إمكانات القدرة الحقيقية على التأثير وعلى توجيه الأفكار وتشكيل الأذواق وأنماط السلوك والأحكام ، كما أن بعض آلات هذا النظام سمحت بـ«تعرية العالم» ووضعه بين يدي السلطات الدولية والإقليمية والمحلية المهيمنة .

وبطبيعة الحال لحق بذلك أيضًا بث للقيم الثقافية والاجتماعية والأخلاقية التي نسبها النظام الدولي الجديد إلى نفسه ، وهي على وجه الخصوص قيم : الحرية ، والديمقراطية ، والتعددية ، والنسبية ، وحقوق الإنسان .

وكان المبدأ الموجه لهذا كله «توحيد العالم» والترابط البيني الكوني» ، وهو ما بات معنى دالاً على ما أطلق عليه اسم (العولمة) ، التي هي في حقيقة

الأمر نتيجة من نتائج الحداثة وتطبيق عملي للفلسفة الليبرالية الجديدة (Neo-liberalism) التي رأى فيها ممثلوها النظام النهائي الأخير للعالم . ولا يجهل أحدٌ أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الجسد لغائيات هذه الفلسفة والفاعل الرئيس في توجيه مقاصدها وفي إنفاذ متعلقاتها .

يشكك فريق من الناظرين في حقيقة وجود فعلي لهذا «النظام الجديد» ، ويتساءل فريق آخر : هل تم تطبيق شيء مما جاء في أفكار غورباتشوف أو في خطاب جورج بوش أو في الدعاوي المعلنة لدعاة هذا النظام ، ويرى آخرون أن النظام الوليد هو في طور «التشكل» فحسب . والحقيقة أننا نخدع أنفسنا تمامًا إن نحن أغمضنا الطرف عن الواقع وراودتنا شكوك حقيقية في الأمر . قد يكون لنا كل الحق في أن نسأل : هل نحن في هذا النظام أمام قطب واحد هو الحاكم المهيمن؟ أم أن ثمة أكثر من قطب واحد فاعل؟ هل (الغرب الأمريكي) هو نموذج هذا النظام وصاحبه والحاكم فيه؟ أم أن هناك قطبًا آخر هو (الغرب الأوروبي) وغالبًا هو الصين؟ أو آخرين أيضا . وبالتالي : هل الرؤى الموجهة لهذا النظام واحدة موحدة في الأنموذج والمقاصد والغايات؟ إذا كانت هذه الأسئلة مسوغة ، فإن الشك في التحولات الجوهرية في العلاقات الدولية ، وفي تبلور مبادئ كونية عامة تتوجه إليها القوى الدولية الكبرى -أو المجتمع الدولي إن شاء بعضنا- أمر لا سبيل إليه ، وأن هذا النظام قد أنفذ جملة من السياسات والبرامج والتدخلات والآثار الشخصية في الفضاءات البشرية جميعًا ، منذ ولادته حتى نهايته في الحادي عشر من سبتمبر من العام الأول بعد الألفين .

ذلك أن الحقيقة هي أن هذا التاريخ قد بات مبدأ لمرحلة جديدة ولنظام دولي أو عالمي آخر مجدّد ، يتبنى (الصراع) والهيمنة الشاملة أو القيادة الكونية ذات القطب الواحد على كل مبدأ آخر ، ويسعى من أجل تغيير (بنية العالم) وفرض قيم الليبرالية الجديدة وغائياتها .

كانت إحدى غايات (النظام الدولي الجديد) إحلال مبدأ (توازن

المصالح) محل مبدأ (توازن القوى) . أما النظام الدولي المجدد الذي نشهده الآن ومنذ الحادي عشر من سبتمبر ، فيهدف إلى غلبة قوة واحدة أو قطب واحد على سائر القوى أو الأقطاب الأخرى في العالم . فالإدارة الأمريكية الحالية تنصب هدفًا لنفسها «قيادة العالم» . وكان النظام الدولي الجديد يطالب بتجاوز أحوال (الصراع) لبناء علاقات سلمية تصالحية . أما النظام الدولي المجدد فيعود إلى آمر الصراع ويحدد له أهدافًا على (محور الشر)! ، وزعم النظام الجديد أنه ينشد حل القضايا المتنازع عليها بالطرق السلمية . أما النظام الدولي المجدد فأذن لإسرائيل بأن تلجأ إلى الطرق العسكرية الشرسة لحل النزاع الفلسطيني -الإسرائيلي . ارتبطت الليبرالية الاقتصادية بالنظام الدولي الجديد . أما النظام الدولي المجدّد فعلاً في هذه الليبرالية ، سقط في الليبرالية الجديدة التي لا ترحم . وفيه -أي في المجدد- باتت السلطة الإعلامية سلطة أقوى من سلطة الدول كلها . وبشر النظام العالمي الجديد بعلاقات آمنة طيبة بين الدول والشعوب ، أما النظام العالمي المجدد فانصاع لمنظري الليبرالية الجديدة الغلاة وصدق دعاواهم بأن الخطر القادم ، بعد زوال الخطر الشيوعي ، قادم لا محالة من (العالم الإسلامي) ، ووجدت هذه الدعوى تعزيزًا لها وتسويغًا في أحداث الحادي عشر من سبتمبر ، وفي الدعاوى الصارخة المعلنة لبعض الحركات والقيادات التي تنسب نفسها إلى الإسلام والعالم الإسلامي ، حتى بدا للكثيرين أن ما حدث في أفغانستان وغيرها إنما هو حرب معلنة على الإسلام نفسه وعلى الحضارة الإسلامية ، وأنه مبدأ لصراع حضاري الإسلام طرفه الأول والغرب طرفه الثاني .

عند هذا الوجه الأخير من متعلقات (النظام العالمي الجديد) و(المجدد) أقف لأتحول إلى مساءلة المنظور الإسلامي عما يتراءى له من واقع الأشياء ، وعن الطرق التي يرى أن يسير عليها أو أن عليه أن يسير عليها ويتبعها قبالة هذا الواقع . لأن هذا الواقع هو الحقيقة الصلبة التي تنتظره ، والتي يتعين عليه حتمًا وقدرًا أن يقف عندها .

عليّ بادئ ذي بدء أن أشدد على منطلق أساسي في اعتبار هذه المسألة ، وهو أنه ليس علينا أن نوحد بين رؤى أصحاب هذا المنظور وبين مطلق الإسلام نفسه . لست أشك في أن سمة (الإطلاق الوثوقي) تتلبس أحوال جميع الذين ينسبون فكرهم النظري وفعلهم العملي إلى الإسلام ، وأنهم فضلاً عن ذلك يوحدون بين رؤاهم وبين الإسلام نفسه ، بما هو عندهم الأساس المركزي لمشروعية هذه الرؤى . بيد أننا نعلم حق العلم أن النظر العلمي المدقق في ظروف ولادة هذه الرؤى وتشكلها وتطورها يوجه إلى أن هذه الرؤى هي البنت الشرعية للنسبية التاريخية ، وأنه ما من حركة أو مذهب أو فرقة أو حزب أو جماعة ظهرت في التجربة التاريخية الإسلامية غداة اكتمال ظاهرة (الوحي) إلا وهي متلبسة بظروف نشأتها المشخصة ، وهي ظروف تتعلق بالواقع نفسه ، وبالأفراد الفاعلين وطبائعهم ، وبجملة العلاقات الذاتية والموضوعية في التجمع البشري الذي يشهد الظاهرة ، فضلاً عن جملة المعطيات الخارجية التي يمكن أن تتدخل لإخراج الظاهرة إلى الوجود . ولقد شددت أكثر من مرة في مواقع من أعمالي على أن المطلق المثالي الذي يؤسس الوحي ويدخل في التاريخ وفي الزمان الإنساني والطبيعي ، لا بد أن يتشكل وفق أحوال هذا التاريخ وذاك الزمان ، وبرغم تشوق التاريخ والزمان والإنسان إلى تمثل هذا المطلق وتجسيده ، إلا أن ذلك يظل مطلبًا عسيرًا ، وتظل أحكام النسبية لاحقة بأحوال أولئك الذين يتشوقون إلى هذا التمثل والتجسيد .

إن هذا الحاكم يطال كل تجربة تاريخية ، وإن التفاوت بين تجربة وأخرى يشي بالتفاوت بين (واقع) هذه التجربة وبين (الأصل) الذي تنسب نفسها إليه . وبالطبع المنظور هنا يمكن أن يباين المنظور هناك ، وتلك هي حقيقة التجربة الدنيوية للمسلمين في الزمان المشخص . تقول لنا هذه التجربة -وتعزز نفسها بأحاديث نبوية- إن أمة الإسلام قد افترقت على اثنتين وسبعين فرقة أو ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها هي «الفرقة الناجية» . لكن هذه التجربة تقول أيضًا إن كل فرقة من هذه الفرق تدعي أنها هي وحدها «الناجية» ، وهي

تدعي ذلك على وجه الوثوقية والإطلاق، وذلك بالرغم من أن غيرها يمكن أن يصفها بالضلال أو بالزيغ أو بالكفر أيضًا . . مثلما يمكن أن تفعل هي أيضًا الشيء ذاته في حق غيرها . وأنا أرى أنه لا يخلو أن يكون لكل الحس منظور من المنظورات التاريخية أسبابه الموضوعية أو الذاتية ومسوغاته . بيد أن «الحس السليم» يفرض على كل واحد من هذه المنظورات أن يعي تمامًا «تاريخيته»، وأن يعي أن هذه التاريخية تلزمه بالإقرار بحق أي منظور آخر مباين في تسويغ شرعية مذهبه ووجوده، طالما أن الأساس في الجنوح إلى هذا المنظور أو ذاك يبدأ من «الكينونة الإنسانية» نفسها، إذ الإنسان هو الذي «يفهم» أو «يفسر» أو «يريد» أو «يؤول»، وهو الذي «يختار» ما يشاء على سبيل «المحكم»، وغير ذلك على سبيل «المتشابه» . ومن وجه آخر، وطالما أن الأمر على هذا النحو ويتعذر حسم أشكال الاختلاف «نظريًا»، فإن ميدان العمل والفعل هو الذي يصبح الحاكم، لا على صحة المنظور وصدقه ومطابقته التامة للأصل -الوحي أو مطلق الحقيقة، وإنما على (جدوى) المنظور نفسه في «التجربة التاريخية» التي هي وحدها التجربة الفعلية الممكنة .

إن الإسلام اليوم - وأسارع لأقول إنني أعني على وجه التحديد أنظار المسلمين ومشاربهم ومذاهبهم ومسالكهم، ومقاصدهم ورؤاهم الزمنية - «منقسم على ذاته»، بمعنى أن موقفه قبالة العالم وظواهره ليس موقفًا موحدًا أو واحدًا، وإنما هو مواقف متعددة، أو - وهي الكلمة التي أحبذها -منظورات متعددة متباينة . لا أريد أن أستخدم الكلمة التي استخدمها جان بيير شوفينمان؛ إذ قال ذات مرة في إحدى شبكات التلفزة «الإسلام إسلامات لا إسلام واحد»، لكنني أعتقد أن الأمر، في الواقع الزمني المشخص، يمكن أن يصل في بعض الحالات الحادة المتصلبة إلى ما يمكن أن يشبه ذلك . والتفاوت هنا في المنظورات يرجع إلى تفاوت (الرؤى) الشاملة والمقاصد الرئيسة وأنماط الوجود المختارة على أسس عقلانية أو غير عقلانية -وهو الغالب الأعم .

ما هي الأشكال الكبرى التي تتجلى فيها اليوم -عند نهاية القرن

العشرين وفي مطالع القرن الحادي والعشرين- الظاهرة الإسلامية ومنظوراتها الأساسية؟ وليكن منا على بال أن المحور الزمني الذي تتحرك عليه هذه الظاهرة هو المحور نفسه أو الفضاء نفسه الذي تنشط فيه وتفعل ظاهرة (النظام العالمي الجديد) وما أزعم أنه الآن (النظام العالمي المجدد) . ثم لأسأل بعد ذلك : إلى أي مدى يستطيع هذا المنظور أو ذاك ، أن «يحيا» العالم الشاهد؟ وما هي حظوظه من النجاح في «عيش» هذا الزمن وفي تخطي صعوباته بجدوى لاستمرار السير بما يحمل في طريق سالكة من طرق المستقبل . بتعبير آخر ما هي الوجهة التي سيستقبلها (المنظور) -أو المنظورات الإسلامية- من أمره في علائقه مع نظام العالم الحالي ، أعني (النظام العالمي الجديد) الممتد بأشكال أكثر حدة في (النظام العالم الجديد)؟

تشير كل القرائن إلى أن التشخص الإسلامي النظري والعملي يتخذ في الحقبة التاريخية التي نعيش أربعة أشكال أو أربعة منظورات أو رؤى متفاوتة أو متباينة أو متعارضة :

المنظور الأول هو المنظور السلفي التاريخي ، أعني تلك الرؤية التي تشكلت بكثافة متفاوتة خلال عصور الإسلام الممتدة بوجه خاص ما بين مطالع القرن الثاني وبين أواخر القرن الرابع الهجريين على أيدي جمهرة من الفقهاء واصحاب الحديث ، ثم استؤنفت في القرن الثامن الهجري مع ابن تيمية ، وفي القرنين الأخيرين مع الوهابية ومن ينسبون أنفسهم نسبة صريحة إلى «السلفية» في بلاد الشام ومصر والمغرب على وجه الخصوص ، وهم يترددون ما بين المذهب الحنبلي وبين مذهب ابن تيمية . والأصل الموجه لأصحاب هذه الرؤية أن «الوسيط السلفي» هو المرجع القاطع في فهم نظام الإسلام وأحكامه ، وأن أي تمثيل للوحي الإسلامي ينبغي أن يمر بهذا الوسيط . والمبدأ المنطقي الذي يحكم (عقل) هذا المنظور هو قياس الشاهد على الغائب ، أي أن تفهم الحاضر عبر الماضي ، أي عبر الوسيط السلفي والنص . ولأن جملة المأثور عن السلف يتعلق بالعبادات والمعاملات والأفعال السلوكية والأخلاقية

والأخرويات المنتسبة إلى أفق (الغيب) ، فإن عالم الإسلام النظري والعملي ينحصر في هذه التجليات في دار للإسلام يقوم عليها الإمام (وأولو الأمر) الذين ينبغي على الرعية طاعتهم وعدم الخروج على أوامرهم وسلطتهم . ومنهجيًا ليس ثمة مجال لغير (النص) و(التقليد) لتوجيه شؤون الحياة ، والعلم المشروع هو «العلم النافع دينيًا» فحسب . والعقل لا حكم له في شيء بخلاف النص ، وليس له أن يجتهد «اجتهاد الرأي» أو أن «يحدث» شيئًا في (دين الله) . وبدعة «الإحداث في الدين» هي الخصم الأقصى للسلفية التاريخية . وعند أهلها أن (النص) -متمثّلاً عبر الوسيط السلفي ، هو وحده الذي يحتج به ، وكل ما خرج عن ذلك بدعة هي ضلالة في النار . ويلحق بذلك على وجه النتيجة اللازبة أن المخالفين ضالون أو مبتدعة أو كفار ، وأن العالم ينقسم في نهاية الأمر إلى (عالم الإيمان) و(عالم الكفر) ، وأن الاختلاف منبوذ غير مقبول . وفي رؤيتها لحركة الزمان تتعلق السلفية التاريخية بفكرة تقهقر الزمان وتراجعه في الخيرورة موافقةً لحديث يرفع إلى النبي (ص) : «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم . . .الخ» ، أي أن السلفية التاريخية تجنح إلى الارتداد إلى الذات وعدم الخروج من دائرة «خير القرون» . أما في المسائل النظرية الاعتقادية فتنكر السلفية التاريخية أن يكون الإنسان «خالق أفعاله» أو فاعلها الحقيقي ، وهي ، في أحسن الأحوال ، تأخذ بنظرية الكسب الأشعرية التي هي شكل من أشكال الجبرية . ومعنى ذلك أنها تسلم بعجز الإنسان عن إحداث أي تغيير حقيقي في عالم الوجود ، وتجعل أي وجه من ذلك متعلقًا بإرادة الله وحده وبمشيئته المطلقة التي يعجز العلم الإنساني عن إدراك كنهها . ولعل هذه المنازع هي التي تفسر غلبة المسائل التقوية الخالصة «والأخروية» - العرش ، اللوح المحفوظ ، القلم ، عذاب القبر ، الحوض ، الرؤية . . .- على هواجسها وشواغلها ، فبما هي نظرة شاملة إلى العالم والتاريخ والوجود والمستقبل ، تبدو السلفية التاريخية نظامًا «مغلقًا» في آفاقه الزمنية الدنيوية ، رغم أنها قد تكون -للعبد في ذاته- واعدة في آفاتها الأخروية . والأبواب

الموصدة في هذا المنظور هي أبواب التجديد والحرية وحق الاختلاف والنسبية الزمنية والتقدم والبعد المستقبلي الخيّر والتفاؤل، والمقابلة بين هذه الرؤية وبين رؤية العالم الجديد بيّنة.

المنظور الثاني هو المنظور السلفي المحدّث. وهو المنظور الذي يبقي على أمور من سلفية ابن تيمية، لكنه، بحكم انتمائه للعلم الحديث وبسبب ضغط هذا العالم وأحكامه القسرية، يستمع إلى أصوات هذا العالم ويحاول أن يجد لنفسه صيغة تكيفية «فيه أو معه. شرع هذا المنظور جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتابعهما محمد إقبال ومحمد رشيد رضا، وانتسب إليه على نحو ما حسن البنا وجماعته، (جماعة الإخوان المسلمين). أما ما بقي منه الآن فهو ما يدل عليه، على وجه الخصوص، المنظور الذي تجسده هذه الجماعة ونفر من الدعاة والكتاب والمفكرين الذين يتحركون في الفضاء نفسه وفي الأفق نفسه، لكنهم يجعلون أنفسهم مستقلين» وذلك نأيًا عن تبعات الارتباط بجماعة تعتبرها جملة النظم السياسية العربية غير شرعية أو غير مشروعة. ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء جميعًا فريقًا من الكتاب والدعاة الذين ارتبط ماضيهم بهذه الجماعة، لكنهم لسبب أو لآخر خرجوا من السرب وظلوا يحلقون في الأجواء نفسها أو في أجواء مقاربة أو شديدة المماثلة.

إن ما أسميه بالسلفية المحدّثة يقدم نفسه بما هو جهد تركيبي بين الأصالة العقيدية المتمثلة بنظام الإسلام، وبين مستجدات العصور الحديثة وعدد من القيم التي توجه حضارة هذه العصور. وهي بذلك تقر بضرب من «الانفتاح» على معطيات هذه الحضارة، لكنها تضع لكل ذلك حدودًا وقيودًا تفرضها «الرؤية الإسلامية» وفق تمثلها الخاص لها. فهي تأخذ بالعقلانية، ولكن بحدود، وهي تأخذ بالعلم لكنها لا تجعل منه مبدأ للنظم والحياة وإنما تشدد على سمة «التقنية» منه طلبًا للقوة ومضاهاة للحضارة الغربية الظافرة، وهي تسلم بالحرية لكنها لا تسلم لها إلا بعض القياد، وهي تقر بمطالب الديمقراطية ولكنها لا تعترف بالمصطلح وترى أن مصطلح الشورى واف بالمقصود -والشورى

في حقيقة الأمر ليست هي عين الديمقراطية حتى حين تكون ملزمة ، وهي تنافح عن حقوق الإنسان لكن ليس من الثابت أنها ستمنح كل هذه الحقوق للمواطنين في حالة اعتلائها سدة السلطة السياسية . وفيما يتعلق بحقوق المرأة بالذات تفارق دعاواها النظرية ممارساتها العملية ، وفي عدد من الأقطار الإسلامية يقف الآخذون بهذا المنظور وقفة رجل واحد في وجه منح المرأة حق الانتخاب فحسب . ومع أن السلفية المحدثة قد بدأت رسالتها بالتركيب بين (السلام والمدنية) وبدت تحضيرية تمدنية أخلاقية اجتماعية ، إلا أنها جنحت في تطوراتها المتأخرة إلى تصويب النظر إلى «السلطة السياسية» و«الدولة» بما هي الأداة التي لا مفر منها من أجل تحقيق الأهداف التي نصبتها لنفسها ولم تتبع في هذا «القصد الطريق القديم» الذي خبرته التجربة الإسلامية التاريخية غداة تحول (نظام النبوة والخلافة) إلى (نظام المُلك العضوض) -أي أن تقبل بسلطة دنيوية أو مُلك يرعى حقوق الناس والعباد والله في الحقوق والواجبات والعبادات والمعاملات والحلال والحرام ، على ما أبان عنه مفكر سياسي بارع كالماوردي- وإنما تعلقت بأمر مطلق هو إقامة الدولة الإسلامية الخالصة بما هي دولة تأخذ بمبدأ «الحاكمية الإلهية» لا في الفضاءات الإسلامية وحدها وإنما في الفضاءات الكونية وفي المعمورة بأسرها . وكانت النتيجة الحتمية لهذه الوجهة الحديثة العودة إلى التمييز الخارجي القديم بين (دار الإسلام) وبين (دار الكفر) ، والتقابل العدائي مع السلطات السياسية الدنيوية القائمة ، وإعلان (الحل الإسلامي) بديلاً لكل الحلول والنظم الأخرى ، والتصريح بالعداء والكراهية والتحقير للحضارة الغربية وأممها وقيمها والدعوة إلى دك أسسها وأركانها ، وذلك على وجه التحديد هو ما آمنت به وأنفذته القوى النشطة الآخذة بالمنظور الثالث ، ذلك المنظور الذي اشتق من أحشاء هذه السلفية ، والذي جريت على وصفه بالسلفية المتعالية المباشرة .

لقد مثلت السلفية المحدثة انفتاحًا في النظر والعمل الإسلاميين ، وذلك أمر مؤكد . فهي قد فتحت الأبواب التي أوصدتها السلفية التاريخية . وكان

هذا الانفتاح محدودًا ومحمودًا . بيد أنها حين حثت الخطو في الطريق عادت لتغلق الباب دون مسيرتها ؛ لأن مطلب الدولة الإسلامية ، أو الخلافة الإسلامية ، بما هي بديل عن الدولة العثمانية أو العباسية أو الأموية ، أو بما هي استئناف لدولة وجماعة السلف ، قد قطع كل السبل المؤدية إلى ظفر المنظور الذي انطلقت منه . وستكون الحال أكثر تعقيدًا ووعورة وامتناعًا حين ندخل فاعل العلاقات الدولية ومتعلقات (النظام العالمي الجديد) الممتد في النظام العالمي المجدد .

المنظور الثالث هو المنظور الذي يجسد حراك الجماعات الدينية السياسية الإسلامية التي ترفع عن كاهلها وتنفض يدها من «الوسيط السلفي» ، وتنحيه من طريقها لتذهب مباشرة إلى (النص) ولتقرأه قراءة مباشرة مستخدمة عينًا واحدة من عيني ابن تيمية ، أعني العين التي رأى بها الأشياء من بؤرة المقاتلة بالحديد والنار ، ومصوبة النظر إلى (نصوص) القتال والعمل والصراع والحرب والتزويغ والتضليل والتكفير ، وقسمة المجتمع والسلطان والعالم بأسره القسمة الخارجية القديمة : دار الإسلام ودار الكفر ، وإلى حتمية الصراع والتقابل والمقاتلة للأغيار والمخالفين . لقد أصبح الإسلام نفسه وفق هذا المنظور حركة سياسية مادية عنيفة تجاهر بالعداء لكل المخالفين ، وتقدم منظورها بما هو المنظور الإسلامي على وجه الحقيقة . وهذا المنظور السياسي الاختزالي في طبيعته وماهيته لا يلقي بالاً إلى الوجوه الأخرى من الظاهرة الإسلامية الشاملة ، ويتعلق مع ذلك بالاعتقاد بأن طريق الإسلام في العالم هي على وجه التحديد هذه الطريق التي اختطها لنفسه . لكن هذا المنظور لم ينقطع بالعقبات الكأداء التي نصبها أمامه السلطان السياسي والمجتمع نفسه في البيئات التي نجم فيها فحسب ، وإنما بات عليه أن يأخذ في الحسبان أيضًا أن العصر الكوني الذي يتحرك فيه هو عصر (النظام الدولي المجدّد) و(العولمة) .

المنظور الرابع ، الأخير ، هو المنظور الذي يتمثل الظاهرة الإسلامية ، بما هي ظاهرة تمدينية تحمل ثلة من القيم الإنسانية والحضارية العليا ، التي من شأن

تمثلها أن يفضي إلى تشكيل إنسان تشخص فيه قيم الكرامة الإنسانية والحرية والعدالة والخير وهاجس إعمار الكون لخير الإنسان ومنفعته ، وتتجسد فيه الكلمة النبوية النافذة : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» . في هذا المنظور تتجلى روح الرحمة والتفاعل الآمن ، والحرص على الخير العام للفرد والمجتمع الإنساني ، وعلى سيادة مبادئ المساواة والعدالة والنزاهة والاستقامة وحرية الاعتقاد والقانون ، وطلب السعادة الدنيوية والأخروية على حد سواء . في هذا المنظور يصبح المسلم قدوة إنسانية ونموذجًا أخلاقيًا يحتذى ، لا باعثًا على الرهبة والخوف والتوجس والنفور . في هذا المنظور يحيا المسلم عالمه وفق مبادئ التسامح وتقبل أحوال الاختلاف والتعددية ، ويعي أن القيم التي يمثلها والسلوك الذي يمارسه والغائيات الأدبية والروحية التي يتطلع إلى إنفاذها هي وحدها الدليل على حقيقته وماهيته ، مثلما هي دليل على حقيقة وماهية الدين الذي يعتنقه ويقدمه للآخرين . في هذا المنظور ترعى الدولة الحديثة توجيهات الشريعة «المحكمة» وتدمجها في القانون ، وتجعلها مصدرًا أساسيًا من مصادره في سياق نظام ديمقراطي تمثيلي حر يأتمر بمبدأي المصلحة والعدل قبل أي أمر آخر . وفي فضاءات كونية تفقد (الروح) و(القيمة) و(المعنى) دلالاتها شيئًا فشيئًا ، تصبح قيم هذا المنظور مبعث جذب وفعل لا يمكن أن يقارنا بالآثار التي يمكن أن تولدها روح التقابل والمقاتلة والدولة الصراعية . وبقدر ما يستطيع هذا المنظور إشاعة أنموذجه الأخلاقي والإنساني في المجتمع ؛ فإن هذا المجتمع يصبح أقرب إليه وأحرص عليه . وبالنسبة للمثال الاجتماعي - السياسي الذي ينطوي عليه هذا المنظور ، يظل المثال المقصود هو إقامة العدل وكلمة ابن القيم الفذة : حيث يوجد العدل شرع الله .

بإمكاننا الآن في ضوء هذه التحديدات الشاملة للمنظورات الإسلامية الراهنة أن نتبين حدود العلائق المتبادلة الممكنة بين كل واحد من هذه المنظورات وبين (النظام العالمي الجديد والمتجدد) ، وحظوظ كل واحد منها من القدرة على التكيف أو النجاح في علائق الفعل النظرية والمشخصة مع هذا النظام .

فأولاً لسنا في حاجة لقدر كبير من التفكير أو النظر من أجل أن ندرك أن السلفية التاريخية، بنظامها الفكري «المغلق»، وبتعلقها بآليات (الوسيط السلفي) و(التقليد)، والانحصار في العلوم النافعة دينيًا فحسب، وبعدم الاعتراف بحق الاختلاف والتعددية وبإيمانها بفكرة تقهقر العصور ورفض مبدأ التقدم، فضلاً عن تنكرها لمبدأ الحرية بجملة أشكالها الميتافيزيقية والسياسية الأخلاقية والاجتماعية، وغلبة المشاغل الإسكاتولوجية على حياتها، وهجرها للفاعلية العلمية الحديثة وتطبيقاتها التقنية الخارقة، وعجزها عن تقبل متعلقاتها النسبية التاريخية والتكيف معها، لا تستطيع أبدًا أن تكون صنوًا للحداثة وللنظام العالمي الجديد أو المجدد؛ أو أن تقدر على التعامل معه في أية صورة من الصور. ولن ينتهي بها الحال إلا إلى «الانعزال» والانغلاق في دوائر ضيقة لن تلبث آليات الحداثة والعولمة والانتشار الثقافي والإعلامي، على وجه الخصوص، أن تحاصرها ثم تقتلعها وتلقي بها خارج مدى السير.

ومعنى ذلك أن المنظور الإسلامي المنتسب إلى «السلفية التاريخية» هو في أحسن الأحوال منظور غير مجد، وأنه عاجز كل العجز عن مضاهاة عالم الحداثة ونظمه الجديدة والمتجددة. والزعم أن هذا المنظور «المتضائل» هو المجسد الحقيقي لدين الإسلام يلزم عنه بالضرورة الزعم أن الإسلام نفسه قد بات خارج التاريخ. أما النظام الدولي الجديد -والمجدد على حد سواء- فلن يعير المنظور السلفي الإسلامي التاريخي بالاً إلا بقدر ما يمكن أن يفرز قوى وعناصر مضادة له وللحضارة الغربية، ممن يمكن أن تغريها أطروحة التناقض مع الغرب ومناهضة الهيمنة الغربية والعولمة، وهو لن يتنكب عن إلحاق هذه العناصر بقوى «الشر» الإرهابية والسعي لاستئصالها بشتى الوسائل.

وثانيًا: يشخص المنظور السلفي المحدث بما هو منظور معد لأنه يقارب على نحو نجاح نسبي محدود قضايا الحداثة ومشتقاتها، ومثل النظام العالمي الجديد ومقاصده المعلنة. فهذا النظام، على ما عرضه غورباتشوف وبوش، يشتمل على جملة من القيم التي لا يعجز هذا المنظور عن تقبلها وعن التكيف معها بشكل

أو بآخر أي بتحديات هنا وقيود وضوابط هناك . وهو بكل تأكيد يرحب ترحيبًا حارًا بدعوة هذا النظام إلى «حق كل شعب في اختيار الطريق الذي يلائمه» . وليس ثمة ما يمنع عنده من قبول مبدأ «التعدد والاختلاف في الأنظمة السياسية والاجتماعية» أو مبدأ «التعامل العادل مع كل الشعوب . . الخ» . لكن هذا المنظور يصطدم بقوة بدعاوى الليبرالية الجديدة ومشتقاتها ، المتجسدة بوجه خاص في العولمة السياسية والثقافية . بيد أن المعضلة الكبرى التي يثيرها هذا المنظور تكمن في مطلبه الجوهري المطلق ، المتمثل في «الدولة الإسلامية» . فالمنظور السلفي المحدث انتهى بعد عقود عدة من التطور الشاق إلى تبني مبدأ حتمية إقامة دولة إسلامية تنفذ أحكام الشريعة الإسلامية ، وتأخذ بمبدأ «الحاكمية الإلهية» ، متابعة للمفكر الهندي أبي الأعلى المودودي ، بيد أن (النظام العالمي الجديد) -ومنذ وقائع سبتمبر - قد أبان بكل القرائن الضمنية والصريحة عن عدائه القاطع الحاسم لأي شكل من أشكال «السلطة الدينية الإسلامية» . ولسنا في حاجة إلى تقديم ثبت بالدلائل والتصريحات والأفعال والتدخلات التي أنفذها هذا النظام من أجل إغلاق كل الطرق أمام هذا المنظور ، والحيلوله دون قيام «قوة إسلامية» مناهضة ، أو عالم حضاري إسلامي مستقل مناهض ، وبكل تأكيد سيستمر هذا النهج في المستقبل ولن تتاح لأصحاب هذا المنظور أية فرصة من أجل إنفاذ مشروعهم الحضاري السياسي . وستكون إحدى آليات الفعل الحيلولة بين الإسلام المناهض للنظام العالمي وبين منابع «العلم» و«التقنية» المتقدمة بكل أشكالها .

وخالص النظر هنا أن العلائق بين المنظور السلفي المحدث وبين النظام العالمي الجديد والمجدد هي في نهاية الأمر علائق مترافعة ، ويتعذر على المنظور الإسلامي السلفي المحدث أن يقيم روابط ناجعة مع هذا النظام -وبشكل أخص مع الصيغة المجدّده منه- وسينظر هذا النظام إليه في المستقبل بما هو منظور مضاد يتعين حشره في دائرة «الشر» و«الإرهاب» والعداء للحضارة الغربية . وستستمر أطروحة السيدة غونداليزا رايس التي جعلت من توطين

الحرية والديمقراطية في العالم الإسلامي إحدى غائيات الدولة القائدة للعالم ، وأحد أهداف النظام العالمي المجدد . وعلينا بالطبع ، أن نفهم هاتين القيمتين في إطار المنظور الليبرالي الجديد الرافع رفعًا تامًا للنظام الديني ، وبشكل أكثر تحديدًا للشكل السياسي من هذا النظام ، أي للمنظور السلفي المحدث .

وثالثًا : لا يشك أحد في أن المنظور الإسلامي الذي تتمثله السلفية المتعالية ، إذ تختار طريق المقاتلة والجهاد القتالي ومناهضة نظم الغرب وقيمه - والنظام العالمي الجديد والنظام العالمي المجدد كلاهما يتقدمان هذا النظم -لا يمكن أن يكون على أي شكل من أشكال الوفاق مع هذين النظامين . والأمر ينعكس انعكاسًا تامًا . فالحرب على الإرهاب المعلنة منذ الحادي عشر من سبتمبر هي بشكل أو بآخر حرب على نهج هذا المنظور ونظائره . ولا تحتاج المسألة إلى أي توسع في القول . فالطريق هنا مسدودة تمامًا ، محليًا وإقليميًا ودوليًا . والإسلام لا يستطيع أن يسير في هذه الطريق .

فلا يتبقى إذن إلا المنظور الإسلامي الإنساني ، أي المنظور التمدني القيمي . هو وحده الممكن المجدي القابل للحياة في أجواء العالم المعاصر والنظام العالمي الجديد والمجدد . ذلك أن هذا المنظور يتجنب «التهلكة» أولاً . وهو قادر على «التكيف» مع قيم العالم الحديث . وهو ينأى بنفسه عن الصدام غير المتكافئ مع النظم الكونية العملاقة . وهو يتقوم بثلة من القيم الأخلاقية والحضارية والإنسانية الرفيعة ، التي تضاهي قيم الغرب إن لم تتفوق عليها من حيث أنها تشدد تشديدًا خارقًا على القيم التي تفتقر إليها الحضارة الليبرالية الجديدة . وذلك أن ظفر الليبرالية الجديدة في النظام العولمي الهجوم لا يعني ظفر قيمها الأخلاقية التمدنية . فقيم الليبرالية الجديدة هي قيم الحرية الجامحة ، والفردية المسرفة ، والأنانية المغلقة ، والنفعية المتوحشة . والليبرالية الجديدة تتنكر للعدالة الاجتماعية وللمفهوم الاجتماعي للدولة ، وتعلي من شأن الغرائز الهوجاء ، وتقمع النوعات الاجتماعية التكافلية ، وتنصب الشركات التجارية العملاقة حاكما على المجتمع والدولة والأفراد ، ولكلمة

الليبرالية الجديدة فلسفة غير إنسانية ، وقيمها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية قيم شرسة تنهض في وجه المجتمع والدولة ، ومجموع الأفراد ، غائياتها نفعية ، ونفعها لا يطال إلا ثلة ضئيلة من الجماعة الإنسانية الكونية : ٢٠٪ على مستوى الكوكب و٥٪ بل أقل من ذلك على مستوى الدول الغنية . أما «اليد الخفية» التي تزعم فلسفة الليبرالية الاقتصادية أنها توجه السوق وتوزع الثروة توزيعًا عادلاً متوازنًا فلا تعدو أن تكون أكثر من استعارة شعرية موهمة . وأما «حجاب الجهل» الذي يتكلم عليه جون رولز فلا يمكن أن يقابل بغير التجاهل من جانب فلسفة الليبرالية الجديدة المتصلبة .

ما الذي يعنيه ذلك كله؟ إنه يعني أن المنظور الإسلامي التمدني القيمي المؤسس على مثل هذا التمدن الإسلامي العليا يستطيع أن يسوغ وجوده وحياته وفعاليته في قلب النظام العالمي ، وهو يستطيع أن يجد أكثر من منظور مواز ومناظر له في فضاءات الحضارة الغربية نفسها ، مما يتعلق بقيم وغائيات مستلهمة من الديانة السائدة في فضاءات ذلك العالم ، أعني المسيحية على وجه التحديد ، ومن الفلسفات الإنسانية الروحية المتولدة بشكل أو بآخر من (الحداثة) أو من (ما بعد الحداثة) ، والساعية إلى صون الاستقلال الذاتي للشخص الإنساني ، وإلى احترام الإنسان بما هو إنسان ذو كرامة مطلقة ، وإلى معالجة مثالب النظام الكوني العولمي ، وإصلاح الخلل والتفاوت والعطب الذي أحدثته النفعية المتوحشة والفردانية المطلقة والعقلانية الذرائعية المتفردة ، والزيف المدمر الذي تنشره وسائل الاتصال الجديدة المضللة . فبتضافر هذا المنظور وتلك المنظورات النشطة في تلك الفضاءات الكونية ، وبإنفاذ شتى أشكال التداول والتحاور والنقاش والتواصل معها ، يصبح الحاضر أكثر أمنًا ، ويصبح المستقبل أبعث على الأمل والرجاء .

إن حال الإسلام اليوم في فضاء النظام الكوني يشبه أن يكون كحال (سجين الكهف) في (جمهورية) أفلاطون . السلفي التاريخي لا يستطيع أن يخرج من الكهف . والسلفي المحدث يخرج منه ويسير في الطريق المؤدية إلى

نهاية النفق ، لكنه يغلق بابه على نفسه فلا يتمكن من الخروج إلى فضاء الشمس . والسلفي المتعالي يدرك نهاية النفق ويفتح بابه بعنف لكنه يجد عند الباب من يقطع طريقه ولا يمكنه من رؤية الضوء . أما صاحب التمدن القيمي فحظه في الخروج من الكهف والانخراط في الحياة تحت الشمس حظ عظيم . ولأن منظوره هو الأغلبي -إذ أغلبية المسلمين وعموم جماعاتهم على هذه الحال- والمنظورات الأخرى هي الأقلية ، فإن اجتماع الأمة حوله يظل هو معقد الخير ومناطه في سياق الأجواء الكونية الحاضرة والمنظورة ، وإذا اجتمعت الأمة على شيء وهي تستلهم قيم الإسلام العليا وهديه فإنها لا تجتمع على ضلالة (*) .

(*) مؤتمر (الإسلام والقضايا المعاصرة) ، أمانة عمان الكبرى ، عمان ، ١٦-١٧ ديسمبر ، ٢٠٠٢ .

الباب الرابع

في المحافظة والحداثة

(ابن خلدون مثلاً)

ابن خلدون

والخـروج من أثينـا

بكل تأكيد . . لم يذهب ابن خلدون إلى أثينا . . وهو بالتالي لم يخرج منها . . وأثينا لم ترد في (العبر) إلا مرة واحدة حيث ساق في أمر الإسكندر المقدوني أن معلمه ، أرسطو ، كان من اليونانيين ، «وكان مسكنه أثينا وكان كبير حكماء الخليقة غير منازع» . كما ساق ذكرًا لأبرز ممثلي الحكمة القديمة ، بعبارات دقيقة موجزة (العبر : ٢ : ٢٢٢) . وقد تكون أثينا أحد بلاد الإفرنجة التي ألمع إليها في ما أخبر به من أنه قد بلغه أن العلوم الفلسفية هي ، لعهده ، «ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية ، نافقة الأسواق ، وأن رسومها هناك متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة ، وحملتها متوفرون ، وطلبتها متكثرون» (المقدمة ، ٢ : ٦٠٤-٦٠٥) . والإشارة هنا هي إلى الربع الأخير من القرن الرابع عشر - إذ وضع ابن خلدون كتابه بين عامي (١٣٧٥/٧٧٦ - ١٣٧٩/٧٨٠) - وهو عصر الرشدية اللاتينية والخروج عمليًا من «العصر الوسيط الأخير» . لكنه لم يبلغه شيء من علوم هذا الزمن .

إذا لم يكن ابن خلدون قد ذهب إلى مدينة الأثينيين ، فإنه قد أحاط بعلوم هذه المدينة جميعًا ، وعلى وجه التحديد بعلومها العقلية والفلسفية ، إذ كانت جزءًا أساسيًا من الموروث العربي والإسلامي الذي ثقفه وتمثله قبل أن يسهم في مبدعاته . لكن ابن خلدون باين أسلافه في أمر الوقوف على «أطلال أثينا» والتقلب في فضاءاتها ، إذ عقد عزمه على الخروج من هذه الفضاءات إلى فضاءات أخرى ، فضاءاته هو ، وحدوسه هو . . في شأن ليس

يخفى على أحد ، هو علم العمران البشري .

في كل مرة يعرض لي أن أراجع التجربة الخلدونية يتعزز عندي الاعتقاد بأن الدلالة البعيدة العميقة لعمل ابن خلدون تكمن في أنه يمثل شق عصا فذة على تراث مقدونية الفكري ، وانفصالاً بارزًا عن النهج الذي اختطه علماء الإسلام العقليون - والنسبة هنا إلى العلوم العقلية - الذين سبقوه ، وذلك برغم انتسابه عقيديًا إلى المذهب الأشعري ، أو بسبب هذا الانتساب .

ليس ثمة شك في أن هؤلاء «العلماء» لم يتابعوا حكماء أثينا في كل شيء ، وأن تفاوتًا عندهم في نقد هؤلاء الحكماء قد ظهر ، وتدرجًا في البعد عنهم قد تحقق - وقد كان ابن سينا نفسه قد أعلن أنه في حكمته المشرقية قد شق العصا على التقليد الأرسطي . لكن الشوط الذي قطعه ابن خلدون في البعد عن التقليد المقدوني والانفصال عن فلاسفة أثينا وحكماء الإسلام من قبله كان ، من كل الوجوه ، أبعد وأعظم . لقد مثّل في نهاية الأمر تحررًا جوهريًا من الإسار الهلّيني ومن حالة يشبه أن تكون «حالة اغتراب» تلبست فلاسفة الإسلام على وجه التحديد قرونًا عدة . وليس القصد بطبيعة الحال أن أتمثل الأطروحة «الصدئة» التي تجعل من هؤلاء الفلاسفة «طبعات مزيدة ومنقحة» من فلاسفة أثينا - فليست الحال كذلك - وإنما القصد أن أنبه إلى أن استغراق «الحقيقة اليونانية» لفلاسفة الإسلام قد غيّبت عن أعين هؤلاء الفلاسفة وعقولهم حقائق عالمهم المشخص ، إلا لمامًا . وابن خلدون هو الذي جاء ليضع «الأمور في مواضع أخرى» ويوجه النفوس والعقول إلى عالمها المباشر ، الخاص ، الحي . . الفاني . . وبدلاً من أن يعيد إنتاج تراث أثينا بشكل أو بآخر ، وبرمته ، احتفظ منه بجملة من «المفاهيم» القابلة للتوظيف في علمه المستنبط ، دون أن يقع في شراك المنظومات العقلية الإغريقية والإسلامية . وبدلاً من أن يتقلب في فضاء مدينة أثينا الذهني الشامل ، شرع يتقلب تقلبًا حسيًا لا ثبات فيه بين الأندلس وإفريقية والمغرب والمشرق . . أي في عمرانه الخاص . . في ملحمة يمتزج فيها الطموح بالمغامرة ، والنظر بالفعل ،

والذاتي بالموضوعي ، والأمل باليأس ، والمحنة بالرجاء ، والسكينة بالتحفز واتصال العمل . . حتى انقطاع المدد .

عليّ أن أكون هنا أكثر تحديدًا وتدقيقًا وحذرًا . فأنا لا أزعم أن ابن خلدون مثّل قطيعة شاملة مع مقدونية وفلاسفتها . إذ ليس يخفى على جملة قرائه أنه احتفظ من «كبير حكماء الخليقة» بمفاهيم عديدة من فلسفته الطبيعية ، وبخاصة مفاهيم القوة والفعل ، والمادة والصورة وجملة الأسباب الأربعة : الفاعل والقابل والصورة والغاية ، وبشكل أخص المفاهيم المنطقية التي سبق لأصحاب «طريقة المتأخرين» من متكلمي الإسلام أن وظفوها في المباحث الكلامية والفقهية ، مؤكدًا أن للمنطق على الأقل «ثمرة واحدة» هي أنه «يشحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين» (المقدمة ٢ : ٦٧٨) . الذي أزعمه هو أن ابن خلدون قد فارق الأثينيين مفارقة تامة في رؤيته الشاملة للوجود والعالم ، إذ جسّد عمله الفذ تحولاً من الأنطولوجيا والميتافيزيقا العقلية ، أي من النظر في الوجود المطلق إلى الواقع التاريخي الموضوعي ، أي تحولاً من العقلانية المثالية إلى العقلانية الموضوعية أو الواقعية . وفي هذا التحول بالذات يكمن «الإصلاح الخلدوني» الأكبر في سياق الدورة المدنية الإسلامية الكلاسيكية .

حين ألهمه الله ذلك الإلهام ، واهتدى إلى ذلك النحو الغريب من العلم المستنبط النشأة ، واتجه إلى أن يكشف عنه ببراهين طبيعية «برهانية» لم يقف عليها أحد من الخليقة من قبله – لا الكلدانيون ولا السريانيون ولا أهل بابل ولا القبط ولا اليونان أنفسهم – (المقدمة ١ : ٧٠–٧١) ، كان ابن خلدون يعي تمامًا أنه يتجاوز سابقيه ويستشرف فضاءات غير معهودة . كان يعلم أنه يغادر أثينا المقدونية وعالم الفارابي وابن سينا وأقرانهما ليتحرك في فضاء آخر مختلف تمام الاختلاف .

ما هو العالم الذي خبره وقاربه فلاسفة أثينا والإسلام ؟ إنه «الوجود بما هو وجود» . الوجود بما هو وجود من جهة علله الأولى ومبادئه القصوى . عالم

(الفلسفة الأولى) الأرسطي ، وعالم (المثل) الأفلاطوني ، و (الواحد) الأفلوطيني ، عالم العلة الأولى أو الله ، والعلل الثواني والأجرام السماوية والعقول المفارقة التي زعم اليونان وفلاسفة الإسلام من بعدهم أن العقل كفء لأن يدركها بدءاً من تجريده للمعاني الكلية العقلية من المحسوسات وارتقائه بهذه المعاني إلى عللها القصوى أو البعيدة التي تنتهي إلى العلة الأولى ، الله .

ذلك هو أس العلم الذي أودعته أثينا في كتب «ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي» وأخذ بها «من أضله الله» من أهل الملة ! (المقدمة ، ٢ : ٦٧٢) ولحق بهذا العلم جملة من العلوم العقلية كالمنطق والعلم الطبيعي وعلوم التعاليم والنجوم والأحكام النجومية .

في ثقافة ابن خلدون «القاعدية» المؤسسة على عقائد إيمانية يمكن الحجاج عنها بالأدلة العقلية ، ينهض «سر التوحيد» بما هو موضوع علم في الكلام يتوسل بالبرهان العقلي للعلم بالحوادث في عالم الكائنات ، علمًا يحتم وجود أسباب متقدمة عليها ، لها أسباب أخرى ، ترتقي بدورها حتى تنتهي إلى سبب الأسباب وموجدها وخالقها ، الله (٢ : ٥٥٧) . هذا العلم هو العلم الذي نوهت به قبل قليل ، وهو العلم الذي أطلق عليه فلاسفة الإسلام ، بعد أرسطو ، العلم الإلهي .

لكن إذا كان الفيلسوف يقطع بأن العقل كفء لأن يدرك الأسباب وكيفيات تأثيرها وأن يدرك طورًا أوسع وأبعد من نطاق العقل ، أو أن يزعم الفكر أنه يقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله ، فإن ابن خلدون يقطع بأن «سر التوحيد» هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفياتها وعن إدراك الله إدراكًا يقينيًا بالعقل . لذا لزم في هذا النطاق تقديم النقل على العقل وإلزام العقل بالانحصار في الوجود الشاهد (٢ : ٥٥٧ - ٥٥٩) . بالطبع تفقد الفلسفة النظرية ، إيبستمولوجيًا ، في هذه الرؤية ، جناحًا قويًا من أجنحتها ، لكن الفلسفة العملية - أو الوضعية أو الواقعية تكسب كثيرًا .

بيد أن العلم المخترع الذي ابتدعه ابن خلدون هو علم يبدي فيه «لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا» ويبين عما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ومن «علل الكوائن وأسبابها» (١ : ٣٣) . فكأننا قبالة «مفارقة» أو تفاوت في النظر .

بكل تأكيد . بيد أننا هنا لسنا نتحرك في العالم الأثيني . لسنا في طور البحث في الوجود بما هو وجود من جهة علله الأولى ومبادئه القصوى . وإنما نحن نتقلب على أرض الواقع المباشر المشخص ، واقع التاريخ والاجتماع الإنساني . إننا كما سبق أن قلت قبالة تحوّل من الأنطولوجيا والميتافيزيقا إلى فلسفة في التاريخ والمجتمع والسياسة ، أي إلى علم العمران . هنا يستطيع العقل أن يكشف عن قوانين هذا النمط الآخر من الوجود ، وعن الأسباب والعلل التي تحكم حوادثه وأعراضه ، ويباح الكلام في الأسباب والعلل والقوانين . والشرع يعزز ذلك .

وههنا يقتطع ابن خلدون قسمًا أساسيًا من الفضاء العقلي الأثيني ، هو قسم العلل الأولى ، وينحصر في القسم الطبيعي من هذه العلل ، أعني العلل القريبة التي تحكمها مفاهيم الصورة والمادة والقوة والفعل الأرسطية ، ثم يبتعد عن هذا الفضاء الآخر نفسه ويحمل هذه المفاهيم ليُنفذ أحكامها في علمه الجديد ، وفي ما يتعلق به من تاريخ ودول وأمصار وأطوار .

لم يكن ابن خلدون مجرد جامع لتواريخ الأمم والدول في العالم ومقتفيًا لسنن ابن اسحق والطبري وابن الكلبي والواقدي والمسعودي وغيرهم من المتميزين عن الجماهير ، برغم ما يشوب كتبهم من المطعن أو المغمز . وهو لم يضع (العبر) من أجل تصحيح ما جاء عند بعضهم واستكماله إلى عهده فحسب ، وإنما هو كان يقصد أيضًا وبشكل أخص إلى استنطاق هذا التاريخ وتجريد فلسفة تفسر وقائعه وتستخرج أحكامه وقوانينه . أي أنه كان ينشد بناء علم ، يؤكد هو أنه علم جديد مستنبط .

غير أن ابن خلدون لم ينظر إلى علمه الجديد بما هو مجرد علم ، أي مجرد

علم بالإنيّات وكشف عن «علم بالأشياء بحقائقها» مثلما كان يريد فلاسفة الإسلام وفلاسفة يونان من قبلهم. لقد كان مثال العلم عند أرسطو، مثلما يصرح هو نفسه في مطلع (ما بعد الطبيعة)، طلب المعرفة لذاتها بغض النظر عن النتائج أو المنفعة التي تترتب عليها. ومع أن فلاسفة الإسلام قد جعلوا «العمل» جزءاً مقوما للفلسفة، إلا أن الفلسفة العملية عندهم ظلت قابعة في فضاء الاعتبارات «الديوأنطولوجية»، ولم تذهب إلى الواقع المشخص المباشر لتتفحصه وتدقق فيه وتنقده وتعمل على إعادة تشكيله وبنائه. وواقع الحال هو أن ابن خلدون، في كشفه عن علل الكوائن والحوادث والوقائع وقوانينها، لم يكن يتطلع إلى احتياز معرفة نظرية مجردة فحسب، وإنما كان ينشد تحديد مبادئ وآليات يتعين اعتبارها أو الأخذ بها أو استخدامها في «حياة العمران»، أي في معاش البشر وحياة وموت مدنهم ودولهم وعمرانهم. إن مصطلح «عبر» الذي يضعه ابن خلدون لكتابه كافٍ وحده للدلالة على هذا القصد. فليس المقصود الأول هو معرفة «المبتدأ والخبر» في أيام هذه الأمم التي يؤرخ لها، وإنما المقصود هو تجريد «العبر» من هذا (المبتدأ والخبر) وما بينهما، وتعلم «الدرس» التاريخي الذي يأذن بتحقيق «وعي» أدق بأحكام العمران والدول كي تستطيع «الأمة»، أو الدولة في الطور الذي تمر به، أن تتوسل بهذا الوعي وتفيد من «الدرس» التاريخي، من أجل تدارك أمورها وإدراك حالة «الخير» من المعاش ومن المصير. بهذا النهج من الاعتبار يخرج ابن خلدون من إهاب الفيلسوف التأملي على الطريقة اليونانية، ومن الفيلسوف الاتباعي على الطريقة الإسلامية، ويسلك طريق «المثقف» الحديث الذي ينخرط في تاريخه وفي عصره من أجل أن يحدث فيه تعديلاً مباشرًا يوجهه إلى الأفضل أو ينكبه عن قدر محتوم أو غير محتوم، أي من أجل أن يصلحه.

ويلحق بغائية (الوعي) عند ابن خلدون آمر (النقد). فليس بالأمر المعهود في المدرسة الفلسفية الإسلامية أن يتوجه الفلاسفة إلى نقد المجتمع والدولة والتاريخ. وفي النصوص الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الفلسفية التي

نطالعها في هذه (المدرسة) لا نجد أثرًا حقيقيًا لمشاريع فلسفية نقدية صريحة في هذا الاتجاه . ونقد الفارابي للمدن «المضادة» للمدينة الفاضلة ، وثناء الفلاسفة على «التوحد» ونبذ «المدينة» السادرة في الغي والرذيلة ، أو هروبهم من العالم الاجتماعي اليومي وطلبهم للاتصال بالعقل الفعال أو للاتحاد بالله أو تعلقهم بتهذيب الأخلاق لتحصيل السعادة والفوز . . كل ذلك يبدو نظرًا «سلبيًا» إلى «ما هو في الخارج» . أما أصحاب «الأخلاق السياسية» الذين انصرفوا إلى «مرايا الأمراء» و «نصائح الملوك» فلم تكن أعمالهم إلا وجوهًا من الترغيب والنصح وترقيق القلوب ، والتمثل الاقتدائي ، ولم يذهب شيء منها إلى مقاربة «الحقائق المرة» بغير وجوه «الإصلاح السالب» . وابن خلدون هو الذي خرج من إسار هذه المقاربات إلى مواقف نقدية صريحة هي تلك التي ستصبح في العصور الحديثة خصيصة «المثقف» الحديث . وقرائن ذلك عند ابن خلدون كثيرة ، وليس أقلها نقده لتدخل السلطان في أعمال التجارة أو في العسف في الجباية ، أو في الظلم والعدوان والتسلط على أموال الناس وأثر ذلك في القعود عن الكسب وكساد أسواق العمران ، أو في إرهاف الحد أو في الانفراد بالمجد وجدع أنوف العصبية وإذلال الرعية . . أو في الترف وانغماس القبيل في النعيم والفساد . ونقد المعرفة والعلم لا يظهر في أعمال سلف ابن خلدون في الغالب الأعم بما هو «مشكلة» حقيقية . والطرح النقدي للمعرفة والعلم جاء من فضاء المتكلمين المعتزلة والأشاعرة أكثر مما جاء من فضاء الفلاسفة . وعند هؤلاء تبدو حالة الغزالي أبرز الأمثلة التي وضع فيها مفكر إسلامي التقليد والحس والعقل وما وراء العقل في موضوع «الأزمة» أو المشكل الذي يحتاج إلى ترتيب حل . ولم يخرج هذا الحل من باب العقل وإنما من باب «النور الإلهي» . ويتصل بذلك اتصالاً وثيقًا جدلية ابن رشد في الأسباب والعقل . يستأنف ابن خلدون الجدلية عينها وينحاز إلى الغزالي والأشاعرة في ربط الاقتران بين الأسباب والمسبّبات بالعادة . ويضع حدودًا للعقل . لكنه يوجه (النقد) إلى جملة من القطاعات المعرفية والعلمية

المشهورة في عصره وفي العصور السالفة في الإسلام، في ما يبدو عملية منهجية منظمة لإصلاح العقل الإسلامي في علاقته بالعالم «الذي في الخارج» وبالعمران وبالمعتقدات القاعدية للعمران الإسلامي. وهذه العلوم التي ينهض ابن خلدون في وجهها هي «العلوم العقلية»، وقد استثنى منها (علم المنطق). فعلم الكلام الذي «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» (٢ : ٥٥٧) هو «غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما دونوا وكتبوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، أما الآن، فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته (..) لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها (٢ : ٥٦٧).

والسحر والطلسمات - وهي علوم تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر - لا مرية بين العقلاء في وجودها، والتجربة قد شهدت بها، وأفعالها ظاهرة موجودة «وقفنا على الكثير منها وعايناها من غير ريبة في ذلك»، لكنها «وجهة إلى غير الله والوجهة إلى غير الله كفر»، لذا جعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابا واحدًا لما فيها من الضرر وخصته بالحظر والتحريم (٢ : ٦٣٠). وعلم أسرار الحروف - أو السيمياء - الذي هو «تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان». «أمر لا ينكر، لثبوته عن كثير منهم تواترًا»، لكنه «ضرب من السحر»، وقد سموا طريقته بالسيمياء «توغلاً في الفرار من اسم السحر، وهم في الحقيقة واقعون فيه»، «فلا تثقن بما يموّه به هؤلاء في هذه السيمياء فإنما هي كما قررته لك من فنون السحر وضروبه» (٢ : ٦٣٥)، أي أنها كفر. أما الكيمياء التي تتوسل بتراب ما يسمى بالإكسير لعلاج المعادن واستخراج معادن أخرى منها

بالاستحالـة ، فصنعة لا طائل وراءها ووجوه الاستحالة فيها عديدة ولسنا نعلم أحدًا من أهلها تمّ له ما أراد من غرض ، فاستحالتها بيّنة ، وأكثر ما يعمل على التماسها وانتحالها «العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة» ، ومفاسدها وأضرارها في أهل العمران ظاهرة (٢ : ٦٨٢ - ٦٨٩) . ولا يكاد يجهل أحد نقده للفلاسفة وأبطال الفلسفة وفساد منتحلها في الفصل السائر المشهور من (المقدمة) ، حيث لا يبقي على شيء منها ، خلا المنطق ، وأما أمورها الأخرى فغير وافية بمقاصدهم ، وليكن الناظر فيها «متحرزًا جهده من معاطبها» . وهو في ذلك ينخرط في التقليد الغزاليّ . وإبطال صناعة النجوم التي يزعم أصحابها «أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها ، يأتي من ضعف مدرك هذه الصناعة من طريق العقل ، من بطلانها من طريق الشرع» ، مع ما لها من المضار في العمران الإنساني ، بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحايين اتفاقًا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق ، فيلهج بذلك من لا معرفة له ، ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها وليس كذلك ، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها . ثم ما ينشأ عنها كثيرًا في الدول من توقع القواطع ، وما يبعث عليه ذلك التوقع من تطاول الأعداء المتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة . وقد شاهدنا من ذلك كثيرًا . فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران ، لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول» (٢ : ٦٧٧ - ٦٨٠) .

وقد نُدخل في باب النقد «الإصلاحي» عند ابن خلدون ما يعتبره وجوهًا من «عوائق الملك» أو ما يعتبر أن الإخلال به يؤذن بفساد العمران . ومن شأن التنبيه على ذلك كله أن يحول دون التسارع في عملية السير في طريق الهرم والأفول . وأبواب هذه «العوائق» معروفة لكل أحد فلا أعود للتفصيل فيها خشية الإملال وتكرار ما هو سائر مشهور من أمر ابن خلدون .

سأل صديقنا الجابري ذات مرة : ما الذي يتبقى من الخلدونية ؟ وأجاب

عن السؤال إجابة شافية . وليس ذلك يمنع من وضع سؤال مقارب يرد اليوم في سياق «الإصلاح» : بمَ يمكن أن يفيدنا ابن خلدون اليوم ؟ وما هي العناصر من فكره التي ما تزال ذات راهنية في دعاوى الإصلاح العربي المعاصر ؟

قد يكون مفيدًا أن أستحضر الإجابة التي قدمها مفكرو عصر النهضة لمثل هذه الأسئلة ؟ فابن خلدون لم يبد في حقيقة الأمر لغالبية هؤلاء المفكرين واحدًا ممن يمكن أن «يحتذى» في فكره . والعلة الأغلبية في هذا الموقف الجامع تأتي من أن هؤلاء المفكرين كانوا مسكونين بفكرة التقدم أو الترقي ، وكان فكر ابن خلدون عندهم مضادًا لهذه الفكرة ، وذلك بما ذهب إليه من حتمية في انهيار العمران وأفول الدول . ومع أن مشروع ابن خلدون يمثل حالة من حالات «الوعي» بواقع الزوال ، إلا أنه كان في الوقت نفسه حالة من حالات «الوعي» بخطر الزوال وبضرورة تدارك الأسباب التي تؤذن به . ولعل أحمد بن أبي الضياف هو أحد القلائل الذين حاولوا أن يقوموا بـ «تأويل» نظرية ابن خلدون ، إذ زعم أن نظرية ابن خلدون في الظلم الذي يؤذن بفساد العمران تنطبق على نظام الملك القهري بالذات ، وأن قول ابن خلدون «إن الدول لها أعمار طبيعية كالأشخاص» إنما المقصود منه «الصنف العسكري» ، وذلك لما ذكره من «الانفراد بالمجد» وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب ، ودواعي الشرف ، ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو إلى الجور وخرق السياج ، «وإلا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين ، لأن تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية» . (اتحاف أهل الزمان . .) . لكن جملة مفكري النهضة الآخرين لم يسلّموا بهذه النظرية وذهبوا إلى أن مذهب ابن خلدون في هذه المسألة يقضي بانهيار كل عمران وبزوال كل دولة وأن ذلك أمر لا شفاء منه . وقد كان عبدالرحمن الكواكبي أشد هؤلاء المفكرين إنكارًا على ابن خلدون ما زعمه من القول إن الضعف إذا نزل في دولة أو أمة لا يرتفع ، وأننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا ، فرأى الكواكبي في هذا نظرة هادمة للتاريخ والمستقبل والترقي ، وشدد على القول إن

مبدأ «الحركة» شخوصًا وهبوطًا ، هو السنة العامة في الخليقة ، وإن الأفول الحتمي للعمران قولة لا أساس لها ، إذ يمكن بتجنب ذلك بتجنب الأسباب المفضية إليه .

وأخذ بنهج الكواكبي كثيرون آخرون كقاسم أمين وعلي يوسف ورفيق العظم ومالك بن نبي ، وكلهم نعوا على ابن خلدون إغلاقه أبواب المستقبل والتقدم ، وآمنوا بأن فساد العمران وزواله ليسا قدرًا محتومًا ، وأن إصلاح الأحوال أمر ممكن ، وأن قانون الترقي أو التقدم هو قانون التاريخ الثابت ، وأن «التمدن دهريّ» .

لكننا لا نستطيع اليوم أن ننحصر ، في أمر ابن خلدون ، عند هذه المسألة وحدها ، مسألة حتمية الزوال ، ونلقي في عرض المحيط جملة ما ذهب إليه من فكر أخرى ، بسبب رفضنا أو إنكارنا لهذه الرؤية الملحمية الخلدونية . ونحن لا نستطيع أن نقول ، بالتالي ، إن الرجل قد أصبح جزءاً من الماضي الذي يند عن قضايا الحاضر من كل الوجوه . فحقيقة الأمر هي أننا حتى لو سلمنا بأن نظام ابن خلدون هو نظام مغلق لا يسمح لنا بأن نقول شيئًا عن المستقبل - وذلك بسبب إغلاقه للدورات الحضارية أو العمرانية - وأنه قد يتعذر تقديم «تأويل» شامل يوجه رؤية ابن خلدون على النحو الذي أقدم عليه أحمد بن أبي الضياف - أي حصر الزوال في نمط دون غيره من أنماط الدول - فإننا ، قبالة ذلك ، نستطيع أن نتبين في عمل ابن خلدون وجوهًا حيَّةً راهنةً تقع في قلب مطالبنا المعاصرة وسجالاتنا الثقافية والمذهبية اليومية ، المحلية المباشرة في فضاءاتنا العربية ، والكونية التي تطالنا في وجودنا المباشر أو غير المباشر . وليست تلك المطالب وهذه السجالات إلا بعض متعلقات أمر الإصلاح الذي يقرع الأسماع ويقض المضاجع .

لم تأذن فسحة الوقت والفراغ التي توافرت لي من أجل المشاركة في أعمال هذه الندوة بأن أتوسع ، تدقيقًا ، وتأملاً وتمحيصًا ، في جملة القضايا التي تتعلق بهذه المسألة . لكن الذي علق منها عندي خمس قضايا أساسية

كان لابن خلدون موقف فيها ، وكانت هي وما تزال تحتل مكانة مركزية في سجالاتنا المحلية والكونية الحالية .

أولى هذه القضايا أن «الفعل النقدي» الذي شغل ابن خلدون وحفلت به (المقدمة) - على الأقل - من أولها إلى آخرها ، هو فعل «يتضافر» تضافرًا حقيقيًا مع الفعل النقدي الذي نعتقد نحن اليوم أنه فعل لا رادّ عنه في أي عمل إصلاحي يتعلق بالأفراد وبالمجتمع وبالدولة في فضاءاتنا العربية . وإذا كان عمل ابن خلدون يستند إلى «عقلانية» مشخصة موضوعية «للتاريخ والمجتمع والدولة ، فإن عملنا نحن يدعو بدوره إلى توخي هذه العقلانية والبناء عليها . ومثلما يعلم كل أحد منا فإن العقلانية عقلانيات ، لا عقلانية واحدة ، والدرس العقلاني الذي يعرضه علينا ابن خلدون هو أن نذهب مباشرة إلى «ما هو في الخارج» من وقائع تاريخية واجتماعية وثقافية وسياسية ودينية واقتصادية ، فنفهمها على حقيقتها فهمًا موضوعيًا ونوجهها وجهة الخير والمنفعة والمصلحة ، وفق ما يهدي إليه العقل وتقضي به المصلحة .

ثانية هذه القضايا أن أطروحة ابن خلدون الذاهبة إلى أن «الإنسان هو ما يصنع» ، وأن العمل والصنع هما الخاصتان اللتان ترقيان بالإنسان إلى أفق «الإنسان المدني بالطبع» ، أي الإنسان الذي «لا بد له من الاجتماع الذي هو (المدينة) . . وهو معنى العمران» ، أي «اعتمار العالم» واستخلاف البشر في هذا الاعتمار الذي لا يكمل وجودهم إلا به «وأنه هو الخاصة الطبيعية للإنسان» (المقدمة ١ : ٧٧ - ٧٨) . . وأنه يترتب على ذلك «كثرة الفعلة واجتماع الأيدي فيه والتعاون فيه» أي التوسع في الفعل وفي الصنع . . هذه القضية تتضافر تمام التضافر مع حاجة جميع أقطارنا إلى أن تتحرر من سلطة (القول) ومن تحديد الإنسان بهذه الخاصية ، وأن تتحول من أحوالها البائسة بما هي ضحايا نزعات الاستهلاك والترف والبطر - التي شجبها ابن خلدون ونحن نشجبها مثله - وبما هي اليوم ، رهينة لاقتصاد السوق والعولمة واستهلاك منتجات الرأسمالية ونظمها وشركاتها المتوحشة . . إلى نظم منتجة قوامها

الفعل والعمل والصنع الخلّاق بإطلاق .

ثالثة هذه القضايا أننا في مجمل أوضاعنا الراهنة الدقيقة ما زلنا نرزح تحت وطأة الاستبداد و «الانفراد بالمجد» وإرهاف الحد ، ونشكو من الظلم وغياب العدالة وعسف الدولة وتعديها وعدوانها على مواطنيها بسائر أشكال القسر والقيد والحصار والمنع ووأد «الحريات الأساسية» . وابن خلدون ينضم إلينا في هذا كله وهو واحد منا ، والدرس الذي ألقاه على أهل عصره هو الدرس نفسه الذي يصح أن يلقى علينا اليوم . . وكلنا يستمع إلى هذا الدرس ويطلب إنفاذ مواده .

ورابعة هذه القضايا أن ابن خلدون يأخذ ، في مسألة نمو العمران وتطوره و«تقدمه» - وربما ههنا فقط نحن نجد عنده رؤية ما في التطور التقدمي - يأخذ بنظرية معاصرة - أعني بإحدى النظريات المعاصرة - التي يرى أصحابها أن «الإصلاح» لا يمكن أن يتحقق إلا بها . والمقصود بكل تأكيد المنظومة الليبرالية القائمة على «حرية السوق» . وابن خلدون ههنا صريح . وعباراته دالة . لقد مر أن الإنسان عنده هو «ما يصنع» . وهو يضيف إلى ذلك أن انتحال طرق الكسب من الفلاحة والتجارة والصناعة وما يترتب على ذلك من خراج وجباية ، يعودان بالخير الأعظم على الدولة وعلى الرعية . وحقيقة الأمر «أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ، ومنه مادة العمران» ، و «الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح» . وهو يكرر القول إن الدولة هي السوق الأعظم ، «أم الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج ، فإذا كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه» (١ : ٣٤٨) . من أجل ذلك يتعين على الدولة حتى لا يقع الكساد في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر ، ألا تمتد يدها إلى ما في أيدي الناس ؛ لأن «العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم . وإذ ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها

انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك (. .) والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين . فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال و < ابذعر > الناس في الآفاق (. .) فخف ساكن القطر ودخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان ، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادته ضرورة» (١ : ٣٤٨) . لا شك أننا أمام «ليبرالية اقتصادية» صريحة هي شكل من أشكال الليبرالية ، لكنها في حقيقة الأمر ليست «الليبرالية الجديدة» ، أو الليبرتارية (Libertarianism) ، على ما نجد عند فريدريك فون هايك وفريدمان ملتون وروبرت نوزيك مثلاً ، وذلك برغم تشديد ابن خلدون على فكرة «الحد من تدخل الدولة» في الأسواق ، وهو المبدأ الذي يتعلق به الليبرتاريون ويذهبون به إلى معنى «دولة الحد الأدنى» Minimal State و«الحارس الليلي» ، وهي دولة لا يمكن أن يقبل بها ابن خلدون الذي تدخل «الخطط الدينية الخلافية» في مفهومه للدولة . الحقيقة أن ليبرالية ابن خلدون تقارب ليبرالية المؤسسين الأوائل لهذه المنظومة في الغرب الحديث : جون لوك ومونتسكيو وبنيامين كونسطان وجون ستوارت مل وكينز وآدم سميث . لكنه إذ يشدد على ضرورة الربط بين السياسيّ وبين الغائية الأخلاقية والاجتماعية ، يفارق هؤلاء الليبراليين ويجسد مفهومًا ليبراليًا سنجد ما يماثله عند توماس هيل غرين Thomas Hill Green (١٨٣٦ - ١٨٨٢) ، كما أنه ، بتشديده على مفهوم العدل المقترن بالحرية سيكون منطلقًا لفكر الإصلاحي النهضوي خير الدين التونسي ، وإن شئنا أن نتوسع في وجوه المقاربة والمقابلة قلنا إننا سنجد في ليبرالية جون رولس الاجتماعية ما يجعل من ليبرالية ابن خلدون ليبرالية اجتماعية راهنة يمكن الانحياز إليها والأخذ بها مبدأ للإصلاح ، قبالة الليبرالية الجديدة ، قرينة العولمة وربيبتها .

القضية الأخيرة هي أنه إذا كان ابن خلدون ، في كل ما مر ، مفكرًا «حداثيًا» ضاربًا في نزعة ليبرالية صريحة ، فإنه في حقيقة الأمر لم يكن

كذلك بإطلاق . إذ إن وجوهًا أساسية أخرى من فكره تجعل منه أيضًا مفكرًا ضارب الجذور في نزعة «محافظة» لا تقل صراحة عن نزعته الليبرالية . إذا كان المذهب المحافظ Conservatism الحديث يعني بالدرجة الأولى التعلق بالماضي ، وعدم الرغبة في التغيير ، والجنوح إلى نظرة غير متفائلة إلى المستقبل ، والاعتقاد بأن جميع القضايا والمشاكل السياسية هي بشكل أساسي ذات طبيعة دينية ، وأن العقلانية في ذاتها لا يمكن أن تفي بالاحتياجات الإنسانية ، وأن المجتمع والضمير الأخلاقي محكومان كلاهما بالمقاصد الإلهية ، وأنه لا انفصال بين حق التملك وبين الحرية ، وأن العواطف والانفعالات تغلب على العقل لذا يتعين ضبط العواطف والشهوات بـ«التقليد» وربط التغير والحراك الاجتماعي بـ «العناية الإلهية» . . أقول إذا كانت هذه هي طبيعة المذهب المحافظ وفلسفته ، فإن من المؤكد أن ابن خلدون يمد جذورًا قوية في هذا المذهب . قليل من التفصيل يبدو لي ضروريًا ومفيدًا ههنا .

ففي مقدمة ما أزعمه في هذا الباب أن الرؤية الشاملة للعالم الذي صرح ابن خلدون بأنه اكتشفه وتبيّن قوانينه ، هي رؤية مغلفة بروح غير متفائلة . كانت «الحداثة» و «الأنوار» الغربية مشبعة بمبدأ (التقدم) وأن العالم يتجه نحو الأفضل . وعززت فلسفة الحرية هذا الاتجاه . لكن علم العمران البشري الخلدوني لا ينطوي إلا على «تقدم نحو الأفول والزوال» ، أي نحو الأسوأ . فالدولة تخضع ، وفق نظام حتمي أو شبه حتمي ، لأطوار تمتد من البداوة إلى الحضارة ، وتحمل بذور فنائها وزوالها بحيث إنها إذا ما أدركت الطور الأخير ، طور الهرم المساوق لطور الترف والحضارة ، استولى عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه ولا يكون لها معه برء فيكون انقراضها ، وامتنع ارتفاع هذا الهرم . لا شك في أن ابن خلدون ينبه إلى الأسباب والعلل التي يمكن أن تسير بالأمور في هذا الاتجاه ، وأنه يحذر منها - وهو منطق يمكن أن يكون باعثًا على الأمل في إصلاح حال الدولة والعمران - لكن ابن خلدون ، خلافًا

لهذا المنطق الذي ينوه به - يظل مسكونًا بحدس «تراجيدي» في شأن مصير الدولة والعمران . ومع ذلك فإنه لا يعبر عن «وعي تراجيدي» ذاتي في أمر هذا المصير ، إذ إن الدول والعمرانات والأمم والقبائل تتعاقب أمام وعيه التاريخي على نحو «طبيعي» ليس هو في نهاية الأمر إلا إنفاذاً للمقصد الإلهي في الخليقة ، هذا المقصد الذي يداول الأيام بين الناس ، أو «يقدّر الليل والنهار» ، أو «يرث الأرض ومن عليها» . .

ثم إن ابن خلدون يظل متشبثًا بصورة للماضي هي «الأقرب إلى الخير» . والمنطق الذي يوجه أحكامه على أحوال «الأطوار» التي تسير في اتجاه «الحضارة» هو منطق «الذم» الصريح . وليس يتعذر أبدًا تجريد «مصطلح» خلدوني واسع في ذم أطوار الدولة ، وبخاصة تلك التي تلي الطورين الأول والثاني ، والتي تنتهي بطور الإسراف والتبذير والترف والشهوات والملذات والتنعم وفساد الأخلاق والدين .

بيد أن أبرز ما يشي به هذا الموقف عند ابن خلدون هو اعتقاده الراسخ بأن «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» (١ : ١٦٨ - ١٦٩) ، وذلك لأن أهل البدو هم على «الفطرة الأولى» وأن عوائد الخير قد سبقت إلى نفوسهم وحصلت ملكةً لهم ، ولم تطلهم أحوال الشر التي صاحبت أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، فتلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخُلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه حتى ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم . وأهل البدو على خلاف ذلك . فهم «وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات والملذات ودواعيها (. .) فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر . وهو ظاهر» . ويختزل ابن خلدون موقفه هذا المعزز لرؤيته المتعلقة بمثل الماضي ، في هذه العبارة الحادة التي تخرج خروجًا صريحًا

عن «الحداثة الليبرالية» وعما نسميه اليوم بـ «الليبرالية الجديدة» أو «الليبرتارية» ، وتصب في رؤية «محافظة» صريحة : «إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ، ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر . والله يحب المتقين» (١ : ١٦٨) .

في سياق المقاربة التي أجريها في هذا القول ينطوي هذا الخطاب على رؤية خلدونية أخرى تباعد بينه وبين الليبرالية وتجعله ذا نسب قوي بالفلسفة المحافظة . تلك هي رؤية ابن خلدون للعلاقة بين الدولة وبين الأخلاق والدين ، أو بين السياسي وبين الأخلاقي والدينيّ . وهذه الرؤية هي التي تعلّق وجهًا من الوجوه المركزية لابن خلدون بما جرى الاستخدام المعاصر - الذي بات استخدامًا «شعبيًا» - على تسميته «ما قبل الحداثة » .

فبالإضافة إلى إعلاء ابن خلدون من شأن «طور الفطرة» و «الخير» في نظام البداوة «الأصلي» ، وبالإضافة أيضًا إلى تعلقه بمفهوم «الأمة» الذي يتردد على الدوام في أقواله وأفكاره - وهو مفهوم يستند في ماهيته إلى أساس (الهوية) ، وهو احد الأسس الرئيسة التي تقوم عليها الفلسفة الجماعتية الحديثة Communitarianism وتنكرها الليبرالية ذات الطبيعة «التعددية» - بالإضافة إلى هذا كله ينهض ابن خلدون بشدة في وجه فصل الأخلاق عن السياسة ، مثلما يجعل من الدين عاملاً جوهريًا في قوة العصبية التي تؤسس الدولة ، ويجعل من ضعف الدين أيضًا و «نبذه ظهريًا» واحدًا من العوامل الأساسية المؤذنة بأفول العمران وانهياره . فكل ذلك بيّن في الخطاب الخلدوني السياسي لا ينفصل عن الأخلاقي ولا عن الدينيّ . وذلك خلافًا لما تتعلق به الحداثة الليبرالية ، وموافقة لما تشدد عليه الفلسفة المحافظة الضاربة في الفلسفة الجماعتية . و (المقدمة) حافلة بالنصوص التي تذهب في هذا الاتجاه وتؤسس هذه النظرة . ويكفيني من هذه النصوص هذا القول في (المقدمة) : «لما كان الملك طبيعيًا للإنسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع - كما قلناه - وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته

وقوته الناطقة العاقلة ، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب ، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان ، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان ، فإذًا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك ، إذ الخير هو المناسب للسياسة (. .) وأيضًا فالسياسة والملك هي كفالة للخلق ، وخلافة لله في العباد ، لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به فيهم . وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان ، بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره ، فإنه فاعل للخير والشر معًا ومقدّرهما ، إذ لا فاعل سواه . فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه ، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ، ووجدت فيه الصلاحية لذلك» (١ : ١٨٩ - ١٩٠) .

أخلص من جملة ما سقت إلى أن خروج ابن خلدون من القطاع المركزي في الفضاء العقلي الأثيني قد هيأ له أن يباشر عملية إصلاح جذرية للعقل الإسلامي ، بأن حوّله من تأمل الوجود المطلق على النهج اليوناني والإسلامي الفلسفي ، إلى توجيه هذا العقل وجهة الواقع ، فهمًا ووعيًا ونقدًا وإصلاحًا ، وفق جملة من المفاهيم والمبادئ والقيم والمطالب التي لا تبعد عن تلك التي نتعلق نحن بها اليوم ونتوخاها ، بما هي بعض سبل الإصلاح المركزية التي هي ذات علائق وشيجة بما ينتسب إلى رؤية ليبرالية اجتماعية يرى كثير منا أنها تمثل الطريق الأمثل لإصلاح مجتمعاتنا ودولنا . لكن ابن خلدون لم يسلّم بأن الدولة «الليبرالية» برغم حماستها للحرية الاقتصادية وتحديدها لدور الدولة «التدخلي» في الحياة الاقتصادية ، ينبغي أن تكون متحررة من «الأخلاقي» ومن «الديني» ، فهذان عنده أساسان ثابتان لقوة الدولة واستمرارها ونجاحها . وهو بذلك يحتفظ للأخلاق والقيم الدينية الإسلامية بدور مركزي حاسم في حياة الأمة ودولها ، وذلك ما تشدد عليه الفلسفة «الجماعتية» المعاصرة .

حين تتوجه جهودنا في الإصلاح اليوم إلى نقد التاريخ والمجتمع والدولة ،

وحين نرفع أصواتنا عالية منددين بالاستبداد وبعسف الدولة ، ومنادين بالحرية ، ومعبرين عن سخطنا اليومي على الفساد المستشري في الدولة وفي القيم الأخلاقية المرذولة السائدة . . فإننا نكون على طريق الإصلاح الخلدوني . . وحين نشدد على هوية الأمة وشخصيتها وننفر من ذوبانها في الآخرين ومن تقليدها المدمر لبدع الغالب . . فإننا نكون خلدونيين . . وحين يصرح أحد رموز (ربيع دمشق) - رياض سيف - غداة خروجه من السجن بأنه يدعو لحركة إصلاحية أو حزب قوامه - ما أسماه «الليبرالية الأخلاقية» ، فإنه لا يكون إلا صدى لابن خلدون . وكذلك الحال في ما يبقيه الجابري من الخلدونية . وحين يكتب برهان غليون عن (الدولة ضد الأمة) فإنه يذكرنا - بابن خلدون . وحين نجمع بين تقديرنا لوظيفة الدين والقيم الأخلاقية المعززة لحكم نقيّ صالح ، فإننا نكون خلدونيين . . نحن اليوم لا نصدق قولة ابن خلدون في النهايات الفاجعة لكل مدننا ، وإن كنا نؤمن أن بعضها لا رجاء فيه ولا مستقبل له . . وذلك أمر حسن . . لكننا في جملة مطالبنا وهواجسنا الإصلاحية نتضافر مع حدوس ابن خلدون ومطالبه وهواجسه ورغباته الدفينة والصريحة .

لقد قلت ذات مرة إن ابن خلدون - لا مدافع نابليون بونابرت - هو مبدأ عصورنا العربية الحديثة . . وأنا أكرر الآن هذا القول . . ثم أضيف ، لذكراه المئوية السادسة ، أنه حين خرج من أثينا . . وتقلب بين الأندلس وإفريقيا والمشرق والمغرب . . قد قطع أزمنة عدة وتوجه شطرنا ليحيا اليوم مع هواجسنا ومطالبنا وإحباطاتنا ورجاءاتنا - وقد كان له نصيبه الأكبر من هذا كله - ليكون اليوم واحدًا منا . . نحن الذين في أغلبيتنا ، نستحضر (المقدمة) على الدوام ، ونتقلب اليوم ، مثله ، بين ثلة من النظم والمنازع التي سبق هو إليها ، وتردد بينها - بل جمع بينها في كلّ لم يقدّر أنه متنافر - : الحداثة الليبرالية ، والمحافظة الأخلاقية والدينية ، والجماعتية . إذا نحينا جانبًا أصحاب المذاهب الإيديولوجية الأحادية الوثوقية الإطلاقية - وهم الفريق الأقليّ بيننا - وإذا

فعلنا الأمر نفسه في ثلة من الرؤى المغلقة والطرق المسدودة عند ابن خلدون ، فإن أبوابًا جليلة من الإصلاح الخلدوني تظل أبوابًا متضافرة مع ما نتوخاه من غائيات الإصلاح وسبله في المدى المنظور من حياة مدننا ودولنا العربية(*) . لكنني أعود وأقول إن ذلك كله ينبغي أن يكون استجابة حيوية منا لما هو في الخارج الخاص بنا . . وليس لما كان «في الخارج» الخاص بابن خلدون(**) .

(*) – في جميع الإحالات إلى (المقدمة) ، التي وردت في هذا القول ، استخدمت الطبعة التي توافرت لي أثناء إعداده وهي : المقدمة/ **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** ، جزءان ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٨٩ .

– وفي الإحالة إلى (العبر) استخدمت : **تاريخ ابن خلدون – ديوان المبتدأ والخبر . .** ، ط٢ ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

(**) **ندوة الخطاب الخلدوني والإصلاح** ، كلية الآداب ، جامعة البحرين ، ٩-١١ مايو ، ٢٠٠٦ .

ابن خلدون

في الفكر العربي الحديث



لا شك في أنه لم يعد لدينا أي مسوغ يدفعنا إلى التعلق بما تذهب إليه جمهورة المؤرخين المعاصرين من إثبات أن ابن خلدون لم يكن إلا نورًا سطع فجأة ثم لم يلبث أن خفت واضمحل لكي لا يخلف في أعمال الذين جاءوا من بعده أي أثر دالّ .

ولقد استقر بنا المقام اليوم ، بإزاء ابن خلدون ، عند مناحي النظر التالية :

الأول : حمّى البحث عن المصادر التي متح منها ابن خلدون ، فرحين مأخوذين بما قد يؤدينا إليه هذا البحث من الكشف عن بعض المؤلفين أو عن الأعمال التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد استخدمها في تركيب عمله الرائد الذي أودعه (مقدمة) كتابه (العبر) . وبدلاً من أن يسهم الكشف عن كتاب ككتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرق (٨٣٢هـ-٨٩٦هـ) في إغناء معرفتنا بآثار (المقدمة) ، بتنا نستخدم هذا الكتاب من أجل «تعرية» ابن خلدون والزعم أنه قد أخفى عنا ، متعمدًا ، مصادره وأصوله . والرجل ، حقيقة ، لم يقصد إلى شيء من هذا على الإطلاق .

الثاني : المبالغة في الثناء على ابن خلدون لما أنجزه في هذه (المقدمة) التي عجز الأوائل والأواخر عن صنع نظير لها ، وتقديم ابن خلدون في إهاب «العالم الحديث» الذي تخطى في عمله كل ما وصل إليه المشتغلون المحدثون في العلوم الاجتماعية . وليس ثمة شك في أن في هذا انصافًا للرجل وما مثل في الفكر العربي ، لكن فيه أيضًا ، بمقتضى منطق العلم ومنهجه ، إسرافًا لا مسوغ له إلا في عين منطق الوجدان وأحكامه .

الثالث : التوسع العلمي في الدراسات الخلدونية ، والكشف في عمل ابن خلدون نفسه عن وجوه علمية «حالية» يمكن أن يفيد منها أصحاب العلوم الاجتماعية في أبحاثهم في المجتمعات التي درست أو التي تدرس أو التي ستأتي في قابل الأيام . وهذا مذهب في البحث له ما يسوغه .

بإزاء هذه الوجوه من النظر والبحث قدّرت أن بمكنتي أن أضع عمل ابن خلدون وضعًا آخر ، بأن أنبه إلى آثاره الفعلية البارزة في أعمال المفكرين العرب المحدثين وإلى المواقف النقدية لهؤلاء المفكرين من هذا العمل .

لقد زعمت في كتاب صدر لي حديثًا عن (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون . وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول : إن إشكالية ابن خلدون الحضارية -وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها- قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الإسلام بالغرب ، ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون العرب الهوة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز إلى المواقع التمدنية الأمامية ، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها (المقدمة) : قيام الحضارات وانهيارها ، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها أن يجنب أمة العرب استمرار التقهقر وأن يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط ، والخطو في درب التمدن الحديث .

إن هذا واضح تمام الوضوح في القرن التاسع عشر ، قرن النهضة . وهو واضح ، على وجه التحديد ، في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث : من رفاعة الطهطاوي إلى مالك بن نبي . ونحن لا نشهد لدى هؤلاء المفكرين تأثرًا ملموسًا بأفكار ابن خلدون فحسب ، وإنما نشهد لديهم أيضًا نقدًا صريحًا لها ، أو انحرافًا بيّنًا عنها ، أو استقلالاً فريدًا بإزائها . وربما كان رفاعة الطهطاوي (١٢١٦هـ/١٨٠١م-١٢٩٠هـ/١٨٧٣م) أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته . ورفاعة يمثل ، كما

نعلم ، حلقة الاتصال بين مدنية الإسلام ومدنية الغرب . وهو قد وعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال ، كما تقلب بين أفكار ابن خلدون من ناحية أخرى ، محاولاً التركيب بين معطيات المدنيتين . وهو حين نقل إلى اللغة العربية ، من جملة ما نقل ، كتاب مونتسكيو : (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم) ، وشجع في الوقت نفسه ، أي عند منتصف القرن التاسع عشر ، مطبعة الحكومة في بولاق ، على نشر (مقدمة) ابن خلدون ، لم يكن في واقع الأمر يبغي إلا أمرًا واحدًا هو التصدي لمشكلة القوة والضعف ، العظمة والانحطاط ، قيام الدولة وانحطاطها . . ، أي لمشكلة عالم العرب والإسلام ، من خلال إحياء أفكار ابن خلدون واستلهام أفكار مونتسكيو ومفكري العصور الغربية الحديثة . لكن من المؤكد أن الطهطاوي حين رد التمدن إلى أصلين : التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب من وجه ، والتقدم في المنافع العمومية المادية التي تدور على العمل وصناعة اليد ، لم يتابع ابن خلدون إلا جزئيًا ، لأنه لا يرى أن للتقدم المادي نقطة معينة يقف عندها لينكفئ بعدها ، وإنما هو يسلم باستمرار بهذا التقدم المادي . والدولة التي تستطيع بالتالي أن تجمع بين الخلق الديني -وهذه فكرة خلدونية- وبين التقدم المادي الذي لا يقف عند حد -وهذه فكرة تنويرية- تستطيع أن تنهض بالأمة التي تعمل لها وتصل بها إلى حالة التمدن . أما خير الدين التونسي (١٢٢٥هـ/١٨١٠م-١٣٠٨هـ/١٨٩٠م) فقد هاله تدفق سيل التمدن الأورباوي في الأرض بحيث لا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فلا يكون للأمم الأخرى المجاورة لأوروبا نجاة منه إلا بالحذو حذوه والجري مجراه في التنظيمات الدنيوية كما يقول . والحل في رأيه يكمن في التركيب بين مصالح الدارين : الدنيا والآخرة : أما الآخرة فبالدين يكون صلاحها ، وأما الدنيا فبالتنظيمات الدنيوية وبالمنجزات العلمية المادية تكون استقامتها . وحين يحدد خير الدين مضمون التمدن بالقول إنه يدور على توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة ، وترويج سائر الصناعات ونفي أسباب

البطالة على أساس من حسن الإمارة المتولد منه الأمل ، المتولد منه إتقان العمل ، فإنه يطبق في الواقع قواعد أدب الدنيا الماوردية على العالم الحديث . لكنه حين يقيم كل هذا على قاعدتين هما : الأمن والعدل ، فإنه يستلهم مباشرة القاعدة الخلدونية التي تقول «إن الظلم مؤذن بخراب العمران» . لكنه ، بعد هذا كله ، وحين يدعو إلى توسيع العلوم والعرفان والعمران ، لا يتابع ابن خلدون في قوله إن التوسع في الحضارة من شأنه أن يؤذن بفساد العمران .كما أنه لا يلتفت إلى النظرية الخلدونية في تطور الدول والأجيال التطور الذي نعرف .

ويتبنى أحمد بن أبي الضياف (١٢١٩هـ/١٨٠٤م-١٢٩١هـ/١٨٧٦م) ، معاصر خير الدين وصاحب (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان) ، القسمة الحديثة للأنظمة السياسية : المُلْك المطلق ، والملك الجمهوري ، الملك المقيد بقانون (شرعي أو عقلي سياسي) . وهو يرى أن نظرية ابن خلدون في الظلم الذي يؤذن بفساد العمران تنطبق على نظام المُلك المطلق القهري بالذات . وهو يؤكد القول إن جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول . وفي هذا ، يكمن في رأيه ، سر ما ذكره ابن خلدون في (مقدمة) كتابه حيث قال في الفصل الثالث من الكتاب الأول : «إن الدول لها أعمار طبيعية كالأشخاص» . فالمقصود هنا -في رأي ابن أبي الضياف -هو هذا «الصنف العسكري» ، وذلك لما ذكره من «الانفراد بالمجد» وجدع أنوف العصبية التي بها التغلب ، ودواعي الشرف ، ومذاهب السرف وغير ذلك مما يدعو إلى الجور وخرق السياج- «وإلا فقد رأينا من دولة الفرس والدول المسيحية ما تجاوز المئتين من السنين ، لأن تصرف ملوكهم له حد يقفون عنده بمقتضى السياسة العقلية . وكذلك الدولة العثمانية ، تسري الآن في المائة السادسة ، لما فيها من مراعاة أصول الشريعة الإسلامية والقوانين المحترمة» . ومعنى ذلك أن الدولة التي تسير بمقتضى العدل تطول بها المدة ، أما تلك التي تقوم على الجور فإنه لا يبقى لها ملك . وبتعبير آخر الملك

الاستبدادي المطلق هو وحده المحكوم عليه بالفناء . أما الملك الجمهوري والملك المقيد فيمكننا أن نأمل لهما مصيرًا أفضل إذا ما نحن توخينا العدالة في التصرفات الدنيوية الشرعية . ولا شك في أن نظرية ابن أبي الضياف هذه تمثل تعديلاً جوهريًا لنظرية ابن خلدون في حياة الدول .

لا شك في أن الصورة التي قدمها الطهطاوي وخير الدين وابن أبي الضياف لا تمثل مجرد اكتشاف لابن خلدون وتعريف به وإنما هي أيضًا تعديل لنظرياته الرئيسية ونقدٌ لها أيضًا . بيد أن النقد الحقيقي لأفكار ابن خلدون لم يأت بشكل واضح إلا من جانب المفكرين المخضرمين -أعني أولئك الذين تقع فعالياتهم الفكرية النشطة في الحلقة الزمنية التي تصل القرن التاسع عشر بمطالع القرن العشرين . ولا شك في أن عبدالرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلي يوسف هم أبرز من يمكن أن يستوقفنا في هذا المجال .

والظاهرة التي يتصدى لها الكواكبي (١٢٦٥هـ/١٨٥٤م - ١٣٢٠هـ/١٩٠٢م) هي الظاهرة نفسها التي وقف عندها معاصروه من المفكرين المسلمين ، ظاهرة الخلل والضعف أو «الفتور العام» الذي يعم المسلمين في جميع ديارهم . وقد انتبه الكواكبي إلى أن مسألة تقهقر المسلمين ليست مسألة مستجدة ، فهي «بنت ألف عام أو أكثر» . وما من ملاحظ إلا ويستدعي انتباهه انحطاط أمم الإسلام المستمر عبر القرون المتوالية . وقد تفاقمت الأمور تفاقمًا بث في نفوس المسلمين اليأس من أنفسهم ومن المستقبل ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى القول «إننا أمة ميتة فلا ترجى حياتنا» ، وصدقوا قولة ابن خلدون : «إذا نزل الضعف في دولة أو أمة لا يرتفع» . وهذه ، في رأي الكواكبي ، نظرة هادمة للتاريخ وللمستقبل ، نظرة لا بد من التحرر منها ونبذها . وليس ذلك في رأيه بالأمر العسير . فالحقيقة هي أن ابن خلدون كان على ضلال في ما ذهب إليه . ذلك أن أممًا كثيرة قد استرجعت نشأتها بعد تمام الضعف وفقد كل اللوازم الأدبية للحياة السياسية . وأنه يكفي ، في رأي الكواكبي ، أن يشخص المرض «تشخيصًا مدققًا سياسيًا» ويعين للمريض

الدواء المناسب حتى يتمكن الجسم العليل من التغلب على الداء واسترداد الصحة والعافية . هذا من وجه ، ومن وجه آخر يلاحظ الكواكبي أن مبدأ «الحركة» يكمن في جوهر الوجود . والحركة «سنة عامة في الخليقة دائبة بين شخوص وهبوط» . وليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي تسير بموجبه إلى النهاية «شخوصًا أو هبوطًا» ، وإنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص في الأمة تدل على الحياة ، وحركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء والموت . وفي رأي الكواكبي أن حركة الحياة المطردة في الترقي هي الحركة الطبيعية ، وأن هذا الاطراد لا يوقفه إلا القدر المحتوم الذي يسمى بالعجز الطبيعي ، أو الاستبداد المشؤوم . بيد أنه يضيف إلى ذلك القول إن صدم القدر لسير الترقي لا يدوم إلا لمحة ثم لا يلبث أن يطلقه فيكر راقيًا . أما الاستبداد فإنه كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها . فلا مفر إذن ، لإنقاذ الأمة من الانحطاط المتولد عن الاستبداد ، من دحر الاستبداد وتبديده . وليس ههنا مقام التفصيل في هذا الجانب من فكر الكواكبي ، لكن الذي يهمنا من هذا كله هو التنبيه على رفض الكواكبي لنظرية ابن خلدون في الأفول الحتمي للعمران وتعلقه بإمكانية تجنب الهبوط أو الأفول بتجنب الأسباب المفضية إليه .

ويتفق قاسم أمين (١٢٨٢هـ/١٨٦٥م-١٣٢٦هـ/١٩٠٨م) مع الكواكبي في الاعتقاد بأن التغير هو شرط التقدم : تقدم النوع الإنساني في العقل وفي الآداب وفي العلوم . وقد تبنى قاسم أمين ، في المرحلة الثانية من حياته العقلية ، أي إثر الهجمة التقليدية العنيفة التي قوبل بها كتابه الأول (تحرير المرأة) وحين أسلم قياد أمره لسلطة العلم ونور العقل الخالص ، تبنى مذهب فلاسفة عصر التنوير في المدنية ، وهو مذهب يناقض تمامًا مذهب ابن خلدون القائل بالدورات الحضارية الآفلة في النهاية ، ويؤكد حتمية التقدم في خط سير المدنية الإنسانية . ويرى قاسم أمين هنا «أن نتيجة التمدن هي سوق الإنسانية في طريق واحدة ، وأن التباين الذي يشاهد بين الأمم المتوحشة أو

التي لم تصل إلى درجة معلومة من التمدن منشوؤه أن أولئك الأمم لم تهتد إلى وضع حالتها الاجتماعية على أصول علمية . صحيح أن التمدن الغربي ليس خيرًا محضًا -لأن الخير المحض ليس موجودًا في عالمنا هذا ، عالم النقص -لكنه «الخير الذي أمكن للإنسان أن يصل إليه الآن ، فقد أتمّ به شيئًا مما كان ينقصه وارتقى به درجة من الكمال . ومهما كانت هذه النتيجة صغيرة في جانب ما ينتظر للنفس الإنسانية من الكمال ، فإنه ينبغي لنا أن نقنع بها ، وعلى المستقبل أن يصل بأهله إلى ما هو أعلى منها» . ثمة أمور كثيرة نجهلها لكننا على يقين من أمر واحد «وهو أن الإنسانية سائرة في طريق الكمال» ، وليس علينا «إلا أن نجد السير ونأخذ نصيبنا منه» . إنه الإيمان بواقعية التقدم ، وهو إيمان ، لا شك ، مباين لإيمان ابن خلدون .

وقريب من مذهب قاسم أمين مذهب الشيخ علي يوسف ، صاحب (المؤيد) الذي نشر في عام ١٨٨٨ في (الرياض المصرية) مقالة لها دلالتها الصارخة : «التمدن دهري» . وينبغي أن ننوه هنا بالدور الذي أدته هذه المجلة ، التي أنشأها عبدالرحمن الحوت ومحمد حسن سلطاني ، في بعث آراء ابن خلدون والدعوة إليها والترويج لها بالمقالات الكثيرة المستلهمة من (المقدمة) ومن الماوردي . «التمدن دهري» : ذلك هو شعار الشيخ علي يوسف ، وتلك هي مقالته في وجه من يزعم «أن التمدن يتبادله المحو والإثبات أو العدم والوجود . فهو في العالم يذهب به الدور وتسترجعه الأيام ، وأنه كلما تم في أمة انقلب بها إلى الوحشية الأولى ، فهو نافع المبدأ مضر الغاية» . ويلاحظ علي يوسف أن حجة هؤلاء في ما يزعمون «ما كان لبعض الأمم قديمًا من المكانة السامية في الحضارة ، حتى إذا بلغت الغاية ارتدت راجعة إلى الخلف حتى تؤول إلى الخشونة والتوحش التام ثم تتدرج ثانية إلى الإمام . فهما عنده على التعاقب : كلٌّ علة للآخر وكلٌّ غاية ضده» . ومن الواضح تمامًا أن علي يوسف يقصد بالذات ابن خلدون وأتباعه ، كما أنه يفهم من نظرية ابن خلدون أنها تنصب على المدنية بإطلاق . والحق في رأيه «أن المدنية دائمة

مستمرة في الوجود تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه» . أما هذا الارتقاء فإنه يعكس «كمال المجتمع الإنساني ، أو اتجاه هذا المجتمع نحو تمام نظام هيئته وكمالها بحسب مبدأ اختيار الأصلح فالأصلح ، وعلى وجه التدرج والارتقاء في القوانين الطبيعية التي تلبس كل يوم أحسن من ذي قبل ، أي على وجه «التحسين المتدرج» الذي هو «مراد الله عز وجل» لا فعل الطبيعة نفسها . أما الانقلاب الوجودي -أي انحطاط الأمم التي كانت مترقية- فلا يعني عند علي يوسف رجوعًا إلى حالة الوحشية بسبب علة كامنة في طبيعة المدنية ذاتها - بمعنى أن التمدن داع إلى التوحش بنفسه- وإنما يعني أن ثمة دواعيَ محددة أوجبت هذا الانقلاب لعل مردها إلى «فساد الأخلاق وعدم السعي وراء المطالب ، أو الالتفات إلى الملاذ الشهوية واتباع الإنسان هوى النفس فيما تطالبه به من السكر والعربدة والفجور . . إلخ» . إن «الحكم بالانقلاب في الأمم» -بمعنى الارتداد إلى حالة الانحطاط والتوحش بعد حالة التمدن -ليس أمرًا ثابتًا واجب الحصول في مذهب علي يوسف . إذ لو كان كذلك «لكان واقفًا بين يدي كل أمة من الأمم عند حد لا تتخطاه ، فتتساوى أعمارًا في الحضارة أو تزيد الواحدة عن الأخرى بقليل ، كأعمار ذوات الروح» . لكننا في الحقيقة «نجد أمة لا تتجاوز قرنًا واحدًا في الحضارة وأخرى تعيش قرونًا كثيرة فلا تبيد من نفسها إلا لطوارئ أخرى خارجة عن سور التمدن» . ونحن نستطيع أن نتصور أن أفراد أمة في العالم قد حافظوا جيلاً بعد جيل على مبادئ تمدنهم بحيث يلبس كل خلف منهم ثوب السلف ، فتنقضي الدهور وتبيد الآلاف من الأعوام وهي تترقى شأناً وتعلو مكانة «إلى ما لا يُتصور أن يصل حده الفكر» . والنتيجة أنه «لا محيص عن التسليم بأن المدنية دهرية دائمة بدوام الإنسان مترقية بترقيه عاملة فيه عمل الحكيم المربي» .

وليس موقف علي يوسف هذا إلا ارتدادًا عن فلسفة ابن خلدون وتعلقًا ببعض جوانب الفلسفة الوضعية الفرنسية والنظرية الداروينية ، وقد صيغ في إهاب نظرية دينية إسلامية تنادي بالتقدم المستمر وتربط التقدم في التمدن

بالإرادة الإلهية .

وأخيرًا لا بد من التنويه بمفكرين خلدونيين من الطراز الأول ، هما المفكر الاجتماعي السوري رفيق العظم والمفكر الجزائري المعاصر مالك بن نبي .

أما رفيق العظم (١٨٦٥-١٩٢٥) فقد أولى قضية المدنية والحضارة اهتمامًا خاصًا ، وكان ولعه بالتحليلات العمرانية التي ورثها عن ابن خلدون نفسه بارزًا . وقد تجلت هذه التحليلات بصورة خاصة في رسالتيه (البيان في التمدن وأسباب العمران) و(السوانح الفكرية في المباحث العلمية) . لا شك في أن رفيق العظم ينطلق من القول الأرسطي القديم : «الإنسان مدني بالطبع» . لكن الأفكار الرئيسة في الصورة التي يقدمها لخط التمدن المدني تظل مستلهمة من ابن خلدون : غريزة طلب المعاش ، الفكر والصنع ، الحاجة التي تولد التجمع ، التجمع الذي ينتج السلطة الوازعة ، العصبية ، الغلبة والدولة ، تخطى مطالب الحياة الخاصة والضرورية إلى المطالب الكمالية والاستغراق في بحر المدنية ورفاهية العيش والتوسع في مظاهر العمران وفي العلوم التي هي «أسس الكمالات البشرية وعنصر التقدم بالهيئة الاجتماعية» . كل هذا خلدوني . لكن هذه الصورة لتطور الاجتماع البشري لا تنتهي مع ذلك بمثل ما تنتهي به الحضارة عند صاحب (المقدمة) . ذلك أن «تلاشي غالب العمران ، واضمحلال مدنيته وخراب البلدان» ليس نتيجة حتمية لا رادّ لها لـ «كمال المدنية» عنده . صحيح أن سجيتي الحقد والحسد يمكن أن تولدا حروبًا تؤدي أحيانًا إلى تلاشي غالب العمران ، لكن هذا التلاشي محكوم في نهاية الأمر بأسباب يمكن تحديدها ويمكن تلافيها . وإنه لمن الممكن أن تترقى المدنية إلى «أوج الكمال» دون أن يتبع هذا الترقي بالضرورة انحطاط أو تَدَلٍّ مباشر . ذلك أن زوال المدنية عن قوم كانت فيهم وكان لديهم الاستعداد لها ، وحدوثها في قوم ليسوا مستعدين لها ، أو بتعبير آخر إن «حياة المدنية» و«الأحوال الباعثة على تحول المدنية وانتقالها» و«تقدم الشعوب وانحطاطها» ، كل ذلك يرجع إلى حوادث الدهور في تقلبها على حسب الظروف التي يمكن تبيّن أسباب جمة

فيها تصلح لتفسير ذلك تفسيرًا كليًا أو جزئيًا . ومع أن رفيق العظم يميز بين تمدن يرجى معه طول البقاء -وهو التمدن البطيء النمو الراسخ الأساس الذي لا يزحزحه مرور الأجيال- وتمدن قريب الزوال والفناء- وهو التمدن السريع الظهور الذي لا يقوم على أساس متين ، إلا أنه يقبل ببعض التفسيرات التي جعلها ابن خلدون أصلاً لأفول العمران ، فهو يرى مع ابن خلدون أن التقدم المدني الذي يحصل في الأمصار والمدن الكبار ، والذي يضطر أهل هذه الأمصار والمدن إلى الترف في المعيشة وإلى السرف والتبذير . . يمكن أن يدفع بعض الناس إلى الإقدام على المحظورات التي إن تمت عرضت التمدن إلى الاضمحلال والتلاشي . كما أنه يسلم مع ابن خلدون بأن ضعف أسباب العصبية وتفشي الأخلاق الفاسدة يمكن أن يؤذنا بانحلال المدنية .

وأما مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣) فقد كان أبرز مفكر عربي معاصر عُني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون . ومع أنه قد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقًا ، واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين ، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر . يقول : «إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية ، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكره إلى الأحداث الإنسانية ، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها» . تلك هي نقطة البدء عند مالك بن نبي ، ومن هذه الفكرة الخلدونية الخالصة ينبغي الانطلاق . لكن علينا ألا نذهب بعيدًا بعد ذلك ، لأن مالك ، على الرغم من قبوله لهذا المبدأ المنهجي الموجّه ، لا يتابع ابن خلدون في كثير من آرائه . والقضية تحتاج منا إلى تحليل واستقصاء كبيرين لا يتسع لهما مجال القول هنا . ويكفي أن أشير إلي عنصرين مهمين منها . أولهما أن مالك يقبل بدورة الحضارة على طريقة ابن خلدون : نقطة البداية ، الصعود إلى القمة أو الأوج ، الأفول ؛ لكنه لا يسلم بأنه مكتوب أبدًا على حضارة خفت ضياؤها وسدر أبناؤها في ليل طويل أن لا تقوم لها بعد ذلك قائمة ، لأن اليقظة أو النهضة

مرهونة في رأيه بما نصت عليه الآية القرآنية : ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ . ومعنى ذلك أن بعث الحضارة وولادتها من جديد أمران ممكنان تمامًا إذا ما توافرت بعض الشروط الإنسانية الذاتية . ثاني هذين العنصرين أن مركبات الحضارة عند مالك بن نبي ، أو ما يسميه بـ(الناتج الحضاري)- وهي تساوي عنده الإنسان + التراب + الوقت -لا تبزغ إلا بدخول عنصر خارجي مستلهم من مبدأ روحي معين هو الـ Ethos بحسب مصطلح كسرلنج . ودورة الحضارة التي تقع بين حدّي الميلاد والأفول تقف حين تفقد هذه الروح القدرة على السيطرة على (الغريزة) ، فيدخل أصحاب هذه الحضارة في «عهد ما بعد الحضارة» . وعلى الرغم من أن إنسان هذا العهد متفسخ حضاريًا إلا أنه يظل لديه الاستعداد لإنجاز «عمل محضّر» من جديد بتضافر ثلاثة شروط : إرادة التغيير الذاتي ، وإنعاش «الفكرة الدينية» ، وواقع «التحدي» الذي تكلم عليه توينبي .

وهكذا نلاحظ أن المنحى العام لإشكالية مالك بن نبي خلدوني في جوهره ، لكن مضامينه تستلهم الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث إلى مدى بعيد .

هذه شواهد على المكانة الفذة التي يحتلها فكر ابن خلدون في أعمال المفكرين المحدثين . ولا شك أن ثمة شواهد أخرى كثيرة يمكن استقصاؤها والتوسع فيها . والكتاب البديع الذي ألقى فصوله الأستاذ أحمد عبدالسلام في (الكوليج دي فرانس) بباريس خلال شهر مارس / آذار من العام ١٩٨١ ، حول (ابن خلدون وقراؤه) خير دليل على ذلك (Ahmed Abdesselem: Ibn Khaldun et ses lecteurs) . والذي يمكن أن نخلص إليه من جميع هذه الشواهد هو القول :

١- أن الاهتمام بابن خلدون في العصر الحديث لا يقف عند حدود قراءة (المقدمة) بعد أن تم «الكشف» عنها ، وإنما هو يتخطى ذلك إلى إحياء الإشكالية الرئيسة فيها ، إشكالية مصير الأمم ومستقبل التمدن .

٢- أن المفكرين العرب المحدثين قد وعوا وعيًا تامًا خطورة النظرة التاريخية التي آمن بها ابن خلدون . ويمكن القول من دون تردد إن نظرته هذه قد قوبلت في أحايين كثيرة بالنقد الشديد ، وخاصة حين فهم منها أنها تبعث حقًا على اليأس من المستقبل . وإذا كان الغالب الأعم عند هؤلاء المفكرين أنهم سلّموا بتعليلات ابن خلدون الرئيسة لظاهرة الانحطاط واستخدموها من أجل تبديد هذه الظاهرة ، إلا أنهم لم يسلموا له بما ذهب إليه من القول بحتمية انقراض كل أنماط العمران .

٣- وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم النظري الأول لمفكري النهضة العرب ، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والإسلام ، وفي بحثهم عن الأسباب المفضية إلى الانتقال من حالة التدني والتدلي إلى حالة التمدن أو التقدم . أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل من دون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات الصميمية التي أثارها غزو المدنية الأوروبية لعالم العرب الحديث(*) .

(*) منشور في كتابي (الماضي في الحاضر) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٩٧ .

مراجع البحث الأساسية

أبو عبدالله (ابن الأزرق) :- **بدائع السلك إلى طبائع الملك** ، ج١ ، بغداد ، ١٩٧٧

أحمد بن ابي الضياف :- **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** ، تونس ، ١٩٦٣ .

خير الدين التونسي :- **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** ، ط١ ، تونس المحمية ، مطبعة الدولة ، ١٢٨٤هـ .

رفاعة رافع الطهطاوي :- **الأعمال الكاملة** ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، ١٨٧٣ .

رفيق العظم :- **البيان في التمدن وأسباب العمران** ، القاهرة ، ١٨٧٧ .

- **تنبيه الإفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام** ، القاهرة ، ١٩٠٠/١٣١٨ .

عبدالرحمن (ابن خلدون) :- **المقدمة** ، تحقيق عبدالواحد وافي ، ط١ ، لجنة البيان العربي ، ١٩٥٨/١٣٧٨ .

عبدالرحمن الكواكبي :- **أم القرى** (الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، القاهرة ، ١٩٧٠) .

- **طبائع الاستبداد** (الأعمال الكاملة) .

عبدالقادر المغربي :- **جمال الدين الأفغاني ، ذكريات وأحاديث** ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

علي يوسف :- **التمدن دهري** (مجلة الرياض المصرية ، نوفمبر ١٨٨٨) .

فهمي جدعان :- **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** ، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .

قاسم أمين :- **تحرير المرأة** ، ط١ ، القاهرة ، ١٨٩٩ .

- **المرأة الجديدة** ، ط١ ، القاهرة ، ١٩٠٠ .

مالك بن نبي :- شروط النهضة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- ميلاد مجتمع ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- مشكلة الثقافة ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

* ABDESSELEM, Ahmed: Ibn Khaldun et ses lecteurs, Collège De France, PUF, Paris, 1983.

ابن خلدون

بين الحداثة وما قبل الحداثة

-مقاربة معاصرة-



(١)

أقصد في هذا القول إلى أن أطور نظرًا عرضت له أولاً في كتابي (أسس التقدم) إذ عبرت عن اعتقادي بأن ابن خلدون يمثل مطلع الأزمنة الحديثة العربية ، وذلك خلافًا لما جرى عليه الوهم من أن مدافع نابليون بونابرت هي التي أنشأت هذا المطلع ، ثم شددت عليه ثانيًا في كتابي (الطريق إلى المستقبل) حيث قلت -بعد ما ألمحت إليه من ركود كتلة التراث وانسحاب القوى الأنتروبولوجية الحية الفاعلة الماثلة في العقلانية الموضوعية والعقلانية التجريبية في العهود التي سبقت ابن خلدون ، وما انتشر من ثقافة التنجيم وغلبةٍ للعمران السحري في عصره ، وإغراق في الفردانية الصوفية وجفاف لينابيع الحياة ، وما نجم عن اجتياح جحافل المغول والتتار والصليبيين ، وسكون الرياح . . كأننا «في انتظار حداثة جديدة» -قلت ما نصه :

«وقد ولدت هذه الحداثة فعلاً في لحظتين متتاليتين ، لم تؤت الأولى منهما ثمارها على الفور وإنما انتظرت قدوم اللحظة الثانية لتنضم إليها (وتتضافر في العمل) معها :

اللحظة الأولى : هي التي أعتبرها أنا شخصيًا مبدأ العصور العربية الحديثة -ولأقل مبدأ الحداثة في هذه العصور ، وهي التي جاءت من الغرب الإسلامي مع ابن خلدون :

واللحظة الثانية : «هي التي أنضجت هذه الحداثة ووجهت تشكلها على النحو الذي سنلتقي به عند مطلع القرن التاسع عشر» .

ثم اضفت إلى ذلك القول : «إن الحداثة التي جسدها ابن خلدون قد

تمثلت في ثلاثة إنجازات عميقة :

الأول : وعيه لواقعة الانهيار والأفول وتحليله لها تحليلاً علميًا دقيقًا .

الثاني : استجماعه لمادة التراث بجملته واستذكاره لها على نحو منهجي منظم من شأنه أن ييسر أمر وعيه واستيعابه وتمثله واستخدامه .

الثالث : تجاوزه للتراث التاريخي باكتشاف علمه الجديد ، علم العمران البشري ، بأدوات العلم والعقل ، فاتحًا بذلك الطريق أمام آفاق علمية جديدة ستولد منها علوم الحداثة الإنسانية .

لم يكن ابن خلدون تلميذًا حقيقيًا لليونان مثلما كانت حال ممثلي الحركة الفلسفية الخالصة في الإسلام ، فهو قد تحفظ على كفاية العقل الموضوعي في إدراك علوم تتخطى الواقع المشخص الذي تحكمه العلّية وقوانين العالم الطبيعي ، فكان في ذلك «كانتيًا» قبل (كانت) ، لكنه ، في مقابل ذلك ، آمن إيمانًا لا حدود له بقدرة هذا العقل الموضوعي الانتقادي على فهم التاريخ الواقعي واستشراف بناء العمران البشري على أسس علمية خالصة ، تتوسل بهذه العقل أداةً أولى للفهم والتحليل الواقعيين . لكن ابن خلدون كان متقدمًا على عصره بعصور . إذ لم يستجب لفكره من بين الذين تلوه إلا نفر يسير على رأسهم ابن الأزرق . ولم يُنتفع بهذا الفكر حقًا إلا بدءًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، غداة صحو العالم العربي على الواقعة الغربية وعلى الهوة التي تفصله عن (حداثتها) ، فلجأ مفكروه آنذاك ، من بين الأمور التي لجؤوا إليها ، إلى فكر ابن خلدون ينشدون فيه (ناقدين أحيانًا) أدواتٍ ووسائل للفهم والتعليل واقتراح الحلول للمشكلة القائمة ، مشكلة الأفول والتقدم . ههنا ، وعند هذه اللحظة التاريخية ، تلتقي الحداثتان : العربية التي أعلن عنها ابن خلدون ، والغربية التي حمل مقدماتها نابليون في حملته المصرية . ولدى مفكري النهضة العربية في القرن التاسع عشر ، على وجه التحديد ، يتشكل التركيب بين «التراث الحي . . المتبقي من الحضارة العربية الإسلامية ، وبين ما جرينا على تسميته بـ(الحداثة الذرائعية (أو الأداتية)) التي وجهت الغرب

الحديث» (كتابي : الطريق إلى المستقبل ، ص١٤١-١٤٣) .

هذا الذي سقته قبل عشر سنوات يحتاج اليوم إلى مراجعة وتطوير وضبط .

والأطروحة التي أرجو أن تستجيب لهذا التطور والضبط أصوغها في المقاربة التالية : لقد كان ابن خلدون حقًا مبدأ لوعي حداثي ضارب في الفلسفة الليبرالية ، لكنه أيضًا كان ممتدًا في فكر ما قبل الحداثة الإسلامي الضارب في فلسفة محافظة صريحة ذات قربى بما نسميه اليوم بالفلسفة الجماعتية . وتلك هي المفارقة العظمى التي ستصبح من بعده السمة الأساسية للإصلاحية العربية الحديثة ، الممتدة على المحور الذي جرت الأدبيات الثقافية النهضوية على تسميته بمركّب الأصالة والمعاصرة أو الأصالة والحداثة .

في هذه الرؤية أتبنى نسبة ابن خلدون إلى الليبرالية . والحداثة واحد من أكثر المصطلحات التباسًا وإثارة للجدل . لذا يتعين عليّ أن أحدد طبيعة استخدامي لهذا المصطلح . من أجل ذلك أستعين بتحديد (ألان تورين Alain Touraine) لهذا المصطلح ، دون أن يعني ذلك أن هذا التحديد هو مطلق لا يختلف حوله اثنان ، وإن كان يعني أنه أقرب ما يكون إلى التحديد والضبط .

إن هذا المفهوم يحيل ، في الاستخدام العام ، إلى معنيين : الأول : عام يفيد الدخول في مرحلة تاريخية ثقافية -اجتماعية تحمل عناصر جديدة على سبيل الإضافة أو الدمج أو الاستيعاب أو الابتداع ، أو تستبعد عناصر قديمة على سبيل الإزاحة أو الإهمال أو الإسقاط ، على وجه يجعل من جملة هذه المرحلة مرحلة مباينة ذات سمات مخصوصة ؛

الثاني : هو هذا الذي خص به الغرب الحديث نفسه إذ تجاوز بالحداثة المعنى الأول بأن وجّهه وجهة الحذف والإزاحة الجذريتين ، أي وجهة القطيعة أو «مسح اللوح» Tabula rase ، بإزاحة كل ما هو قديم من دين وتراث ورفع دعائم المجتمع والدولة على أسس مضادة للأسس التي قامت عليها مرحلة «ما قبل الحداثة» . ذات المرجعية الدينية (الممتدة) في العصور المسيحية الوسطى

الملقية بظلالها وآثارها على عصر الإصلاح وعصر النهضة ومطالع العصور الحديثة . وقد حدد (ألان تورين) الحداثة بأنها تأكيد القول إن الإنسان هو ما يصنع ، وإن من الضروري توافر ترابط متعاظم الوشائج بين الإنتاج الذي بات بفضل العلم أكثر فاعلية ، وبين التقنية والإدارة وتنظيم مجتمع القانون ، والحياة الخاصة التي تحركها المنفعة ، فضلا عن إرادة التحرر من جميع أشكال القهر والقسر . وهذا الترابط يعتمد على العقل ، اذ هو وحده الذي يقيم تراسلا بين الفعل الإنساني وبين نظام العالم ، وذالك لما عليها الحال في مرحلة ما قبل الحداثة من رد ذلك إلى الفكر الديني ومن احتكام إلى «غائية» ديانات التوحيد والوحي التي كانت تشلّ هذا التراسل وتعطله . إن العقل هو الذي يقوّم ويحرك العلم وتطبيقاته ، وهو الذي يحكم تكييف الحياة الاجتماعية مع الحاجات الفردية والجماعية ، وهو الذي يُحل محل عسفِ الدولة وقهرها دولةَ القانون والسوق . وباحترام قواعد العقل تتجه الإنسانية نحو الرفاهية والحرية والسعادة (Critique de la modernité, Fayard, Paris, P.11-27) .

لكن الحداثة لا تتحدد بأساسها الإيبستيمولوجي ، أي بما هي عقلانية موضوعية تتوجه إلى عقلانية أداتية ، وإنما أيضًا بموقف من الدولة والاقتصاد والحريات الأساسية ، وحينذاك ، وفي سياق ما ومبادئ محددة ، تصبح الحداثة ليبرالية . وحين أقول (ليبرالية) أعني على وجه التقريب التقليد الاقتصادي السياسي الذي اختطه المؤسسون الذين ارتبطوا بحقبة الحداثة في القرن الثامن عشر : بنيامين كونسطان وجون لوك ومونتسكيو وهوبز وآدم سميث وماديسون وتوكفيل . . ولا أعتبر في هذا التحديد «الليبرتاريين» المعاصرين Libertarians من أمثال ملتون فريدمان وفون هايك وروبرت نوزيك . والليبرالية بالمعنى الذي أحيل إليه هي هذه الرؤية العقلية والسياسية المستنيرة ، والاقتصادية الحرة التي تتيح للمجتمعات الحديثة أن تتمتع بالرفاهية والسعادة الفردية والحرية السياسية ، شريطة أن تدعها الدولة تحقق ، بسلام ودون تدخل قسري أو قهري ، مطامحها الطبيعية والغريزية في إطار

نظام للمبادلات شعاره «إفساح المجال للعمل» . أي أن الليبرالية فلسفة سياسية اقتصادية تستند إلى الاعتقاد بأن (الفرد) هو الأصل في أية عملية للتقييم الاجتماعي والسياسي ، أي أنها فلسفة فردانية دنيوية ترد كل شيء إلى المنفعة الفردية والخيارات الفردية فحسب ، ولا تحتكم إلى أي تقليد ديني أو إلهي أو أخلاقي في هذا السياق ، فهي تنزع عن السياسي كلا من الديني والأخلاقي على حد سواء . ثم إن اليبرالية تؤمن بقيمة الحرية وترفض فكرة «التدخل» من جانب المجتمع والدولة في حياة الأفراد ، وتتجه في موقف مركزي من الدولة إلى تحديد «سلطة الدولة» تحديدًا يصل عند الليبراليين الراديكاليين من أمثال روبرت نوزيك إلى مفهوم دولة الحد الأدنى (Minimal State/Etat minimal) . والليبرالية وفقًا لهذا الفهم ، فهم المؤسسين ، تتوخى قدرًا من المساواة والرعاية والعدل الاجتماعي الذي تحققه «اليد الخفية» في دولة الرعاية ذات النظام الاقتصادي القائم على التلقائية والعفوية . وهو ما سينحيه جانبًا الليبراليون الراديكاليون أو الليبرتايون .

(٢)

في حدود هذه العناصر المختزلة التي لا تكفي لتحديد مفهوم الليبرالية في أشكالها المختلفة وضبطه - وهو ما سيكون موضوع كتاب لي أوشك على الفراغ منه - سأعتبر الوجه الليبرالي لما أسميته بحداثة ابن خلدون الليبرالية ، مثلما سأعتبر الوجه ما قبل الحداثي المحافظ في فكر ابن خلدون العمراني حسب ما سأعرض له من بعد .

وأول ما يقود النظر في ما أسميته (ليبرالية ابن خلدون) ، أن صاحب (المقدمة) ينطلق من كشفه الرائد الماثل في إنشاء طريقة مبتدعة ، في النظر في أحوال الدول والعمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ومن القوانين «الطبيعية» المرتبطة بالعلل والأسباب المحرَّرة من (التقليد) و(الوهم) و(الخرافة) و(النقل) ، المتوجهة إلى (التحقيق) و(التعليل)

و(العلم) و(البصيرة) و(العقل) : (المقدمة ، ١ : ٣٠-٣٣)(*) .

فكأنني هنا قبالة القاعدة الأولى من (قواعد المنهج) الديكارتية ، يطبقها ابن خلدون في نقده لجملة الأخبار الواهية للمؤرخين ، وفي تحقيقه لوقائع التاريخ التي يوردها ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي والواقدي والمسعودي وغيرهم .

ثم ثانيًا ، إن هذا (العمران) الذي أنشأ ابن خلدون فلسفته وبراهينه واعتقد أنه أحكم «طبيعته» و«أحواله» وأموره «السياسية» إنما يدرك بتبين «قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال» ، أي بأن نأخذ في الحسبان «النسبية» و«الاختلاف» ، وأن يستند (التأويل) في الإدراك والفهم إلى «ما يقبله العقل» ، أي إلى العقلانية الموضوعية أو الواقعية التي تقيم هذا الترابط بين العقل وبين نظام العالم المحكوم بمبدأ العلية وحدودها .

وثالث موجهات النظر أن اختلاف الأجيال -أجيال البدو والحضر- الذي يتم باختلاف نحلتهم من المعاش ، يسير سيرًا «طبيعيًا» -بانتحال الفلح من الغراسة والزراعة ، والقيام على الحيوان والأنعام مما يتعلق بعمران البداوة- في اتجاه نحلة في المعاش تقوم على الصنائع وعلى التجارة ، المفضيتين إلى العمران الحضري . كل ذلك «طبيعي» ، لا راد له من سلطان إنساني أو من دولة أو من إرادة خارجية ، إن لم نقل إن الإرادة الخارجية الإلهية قد أذنت به وأباحته . وليس هذا الوجه برغم سمته «الطبيعية» إلا تجسدا لفعل طبيعي حر من أفعال الإنسان في الطبيعة ، ولتعلق أفعال الإنسان بعمران العالم وباستخلاف الأرض . فكأننا هنا بما سيشهر به ماكس فيبر من قول في مسألة العلاقة بين نشأة الرأسمالية وبين روح البروتستانتية ، أي الليبرالية الاقتصادية .

ويتعلق بذلك تعلقًا مباشرًا اعتقاد ابن خلدون أن «الإنسان هو ما

(*) الدار التونسية للنشر ، جزءان ، تونس ، ١٩٨٩ .

يصنع» . فقد كان ابن خلدون خصمًا عنيدًا للعقلانية الميتافيزيقية التي ورثها الإسلاميون عن الأغريق ، وعن أرسطو على وجه الخصوص ، وأكد أن العقل لا يستطيع أن يقول شيئًا عما يفارق الواقع الموضوعي المشخص ، وأن مبدأ العلية الذي تعلل به أرسطو للانتقال من حقل (الطبيعة) إلى حقل (ما بعد الطبيعة) عاجز بقواه الذاتية عن اختراق آفاق الواقع المنظور -إذ هو لا يستقيم إلا في العالم الحسي- ، وأن أي علم يتطلع إلى اختراق هذا الفضاء ينبغي أن يكون علمًا مصدره (الوحي) . والحقيقة أن ما يميز الحدس الخلدوني في جملة مشروعه العلمي هو على وجه التحديد المنطلق الذي يصدر عنه ، أعني منطلق «الإنسان المدني بالطبع» ، أي الإنسان الذي «لا بد له من الاجتماع الذي هو (المدينة) . . . وهو معنى العمران» (المقدمة ١ : ٧٧) ، أي : «اعتمار العالم» و«استخلاف البشر» في هذا الاعتمار الذي «لا يكمل وجودهم إلا به» (١ : ٧٨) . وهذا «الاجتماع الاعتماري» هو الخاصة الطبيعية للإنسان . واعتمار العالم يجري بانتحال الحضارة حيث يحصل الملك والرفه واتساع التفنن والترف في أحواله مما يزيد الدولة في أولها قوة على قوة (١ : ٢٢٦) ويحول طباع أهلها في طورها الثالث إلى تحصيل تراث الملك والترقي في تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة ، وذلك لا يتم إلا «بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل فيه والتعاون فيه . فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا ، كان الفعلة كثيرين جدًا وحشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتم العمل على أعظم هياكله» (١ : ٢٢٩) . فالتوسع في الفعل والصنع بلا معوقات ولا قيود ولا اختلالات جوهرية عارضة هو مبدأ قوة الدولة ونمو العمران . والحقيقة أن تبني ابن خلدون لمنظومة حرة في العمل وفي اقتصاد ذي سمات «رأسمالية» صريحة كان استمرارًا لتيار أغلبي في الحضارة الإسلامية سبق أن نوه به مكسيم رودنسون في كتابه (الرأسمالية والإسلام) . بيد أن ربطه الوثيق بين التمدن الإنساني وبين الاعتمار والفعل والصنع -وأضع خطًا تحت الصنع بما هو ماهية الإنسان

وخاصته الجوهرية -يجسد رؤية محدثة وتحولاً حقيقيًا من الإنسان بما هو فكر وعقل تأملي إلى العقلانية الواقعية الأداتية . وتلك سمة مركزية وأساسية من سمات زمن الحداثة الليبرالية .

ورابع موجهات هذا النظر أن «المُلك ضروري للعمران» ، ضرورة الاجتماع للنوع الإنساني . فإن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم «فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم» وهذا هو معنى «الملك» الذي هو «خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها . . بمقتضى الفكرة والسياسية» (١ : ٧٩-٧٨) . وهو يوجب نصب خليفة أو إمام مدرك وجوبه الشرع لا العقل ، خلافًا لمن يوجب هذا النصب بالعقل لضرورة الاجتماع ودفع التنازع والهرج ، ولضرورة الوازع ذي السطوة القاهرة المعززة بأهل الشوكة وبالعصبية ، وخلافًا أيضًا لمن لا يرى وجوب هذا المنصب لا بالعقل ولا بالشرع كالأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم (١ : ٢٤٥) ممن يرى أنه «إذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه ، وهؤلاء محجوجون بالإجماع» (١ :٢٤٥) . فابن خلدون إذن يرى أن الملك أو الدولة نظام ضروري لا غنى عنه ، وينهض في وجه المنكرين لوجودها برغم طابعها « القهري » و« التغلبي» . لكنه مع ذلك يميز في الحكمة السياسية بين هذه الحكمة السياسية وأحكامها من غير نظر الشرع ، وبين أحكام السياسة بمقتضى الشريعة التي هي معنى الخلافة أي حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال الدين والآخرة ، وأنها «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به» (١ : ٢٤٤) . وبتعبير آخر هو يميز بين معنى الخلافة من ناحية ومعنى الملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسي الذي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، بينما الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع

لها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا (١ : ٢٤٤) .

والغرض هنا من أمر هذا الموجه هو التنويه بتعلق ابن خلدون بضرورة الدولة في وجه منكريها من ناحية ، وفي وجه الذاهبين مذهب ردها إلى الحد الأدنى ، على ما سيأخذ به ، في سياق مقاربة معاصرة ، غلاة الليبراليين . أما مدرك الضرورة : الشرع أم العقل؟ فيضع ابن خلدون موضعًا آخر .

على أن تشديد ابن خلدون على ضرورة «الملك» أو «الدولة» لا يعني إطلاق يد الدولة بغير حدود . فحقيقة الأمر أن ابن خلدون لا يرتاح إلى السياسة «التدخلية» المطلقة للدولة ، ويطالب الدولة بأن «تحد» من تدخلها في شؤون كثيرة وفي إنفاذ أحكام الشريعة والعدالة -أي القضاء- وفي حماية الملك والأمة من العدوان الخارجي . وذلك هو ما يمكن أن يمثل خامس موجهات النظر .

ومن وجوه هذه المسألة عند ابن خلدون ما ينوه به مما يسميه «الانفراد بالمجد» ، و«إرهاف الحد» ، وإطلاق التنافس ، وعوائق المذلة والانقياد في الملك (١ : ١٨٧) .

من وجه أول : من طبيعة الملك -الذي هو بالعصبية- الانفراد بالمجد ، أي أن صاحب العصبية الأقوى يغلب العصبيات الأخرى ويستولي عليها ويصيرها في ضمن عصبيته ، وينفرد بالمجد والسلطان حتى لا يترك لأحد في الأمر ناقة ولا جملاً ، وذلك برغم «الممانعة» التي يمكن أن تبديها بعض العصبيات . على أنه إذا استحكمت حال «الانفراد بالمجد» وما يترتب عليه من حصول الترف والدعة لأهله ، فإن الدولة تتجه إلى الفساد وتقبل على الهرم لوقوع أهلها في المذلة والاستعباد ولفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها (١ : ٢١٩) . بتعبير آخر يرى ابن خلدون أن الانفراد بالمجد -أي الاستبداد والحكم الفردي المطلق- عامل جوهري في فساد الدولة ، وأن الدولة إن شاءت تدارك الهرم والزوال ينبغي أن ترفع يدها عن الناس وأن لا تستأثر بمطلق السلطة ، وأن

تحول «الممانعة» التي تبديها قوى «الأمة» إلى مشاركة في السلطان، أي في المجد. ويمكن استجماع ذلك في العبارة: «الحد من استبداد الدولة». وتلك بكل تأكيد «لغة محدثة» في الفلسفة السياسية عند العرب، أقول «لغة» لا «واقع» إذ إن الأشكال العملية لطلب «الحد من استبداد الدولة» ليست نادرة في التاريخ الإسلامي.

ويرتبط ارتباطًا وشيجًا بهذا الوجه ما يسميه ابن خلدون «إرهاف الحد» وما تحمله «ملكة السلطان» المتعسفة من ضرر وإهلاك للرعية والدولة، وذلك بما تتخذه من سلوك القهر والبطش وأصناف العقوبات والتنقيب عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، أي جملة «السياسة التدخلية» التي تولد الخوف والذل.. والخديعة وفساد البصائر والأخلاق والعجز عن حماية الدولة (١: ٢٤٢). وبالطبع يرى ابن خلدون أن «حسن ملكة السلطان» هي التي توفر للدولة والرعية النعمة وبالمدافعة عنها -وبالمدافعة تتم حقيقة الملك- وأكثر ما يوجد ذلك، عنده، في «الرفق» واجتناب «التعسف». فكأن ابن خلدون هنا يستحضر «مرايا الأمراء»، لكنه أيضًا، وبكل تأكيد، يدين الاستبداد ويحذر من مخاطره المدمرة على الدولة، مثلما أنه ينبه الدولة إلى أنه ينبغي أن يكون لها حدود في تدخلها في الحياة الفردية والعامة للرعية.

على أن ابن خلدون يجعل من قطبي الظلم والعدل المحور الرئيسي للملك الحسن أو السيء. وهو يربط هذين القطبين بمنظومة اقتصادية قائمة على حرية انتحال طرق الكسب من الفلاحة والتجارة والصناعة، وما يترتب على ذلك من خراج وجباية يعودان بالخير الأعظم على الدولة وعلى الرعية. وحقيقة الأمر «أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران»، و«الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلنا هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإذا كسدت وقلت مصارفها

فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه» (١ : ٣٤٨) . من أجل ذلك يتعين على الدولة حتى لا يقع الكساد في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر، ألا تمتد يدها إلى ما في أيدي الناس لأن «العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم . وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك . وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب . فإذا كان الاعتداء كثيرًا عامًا في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك ، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها . وإن كان الاعتداء يسيرًا كان الانقباض عن الكسب على نسبته . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين . ﴿وهذا بالتحديد هو جوهر الليبرالية الاقتصادية﴾ . فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت سواق العمران وانتقضت الأحوال وابْذَعرّ الناس في الآفاق (. .) فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة» (١ : ٣٤٨) . إن الظلم والعدوان هنا صورة للتدخل غير العادل من جانب الدولة في مناشط الناس . ويرفع ابن خلدون وتيرة شجبه للظلم بلغة صارخة حاسمة ودفاعه عن الحق المطلق في التملك ، وينوه بما يمكن أن أسميه بـ«ليبرالية العمل والمقاصد» التي سبق أن شدد عليها الماوردي في (الأحكام السلطانية) ، إذ يقول : «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب ، كما هو المشهور ، بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق ، أو فرض عليه حقًا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه . جباة الأموال بغير حق ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ، والمنتهبون لها ظلمة ، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ؛ ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو

مـادتها لإذهابه الآمال من أهله . واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشـارع في تحريم الظلم ، وهو ماينشأ عنه فساد العمران وخرابه ، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشـري ، وهي الحكمة العامة المراعية للشـرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة ، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال . فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنًا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران ، كانت حكمة الحظر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهمًا ، وأدلته من القرآن والسنة كثير ، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر» (١ : ٣٥٠-٣٤٨) . إنه (بيان) صريح في «الليبرالية الاقتصادية» .

ما المبدأ الجوهري الذي يتبقى من أجل أن يكون فكر ابن خلدون ضاربًا في «الليبرالية السياسية» أيضًا؟ الحرية ، بكل تأكيد .

ونصوص ابن خلدون لا تضن على قارئها بأشياء كثيرة من ذلك . بيد أن مقاربتها لشكل «الحرية» ليست مقاربة «مباشرة» وإنما هي تمر بمفهوم «الانفراد بالمجد» أو الاستبداد . فشجبه للاستبداد والانفراد بالمجد والظلم والعدوان على حقوق الناس . . كل ذلك يمثل وجوهًا للحرية . وليس يتسع المقام لحصر كل ما ذهب إليه ابن خلدون في هذا الأمر . ويكفي أن أقف من ذلك كله عند ما نوه به في شأن «عوائق الملك» . فقد أشار ، من بين هذه «العوائق» ، مثلما مر ، إلى حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم ، كما أشار إلى الظلم وإرهاف الحد والعدوان على الملكية الفردية ، إلا أنه يضيف إلى ذلك كله عائقًا مركزيًا يتمثل في ما يمكن أن أسميه «تشخصات الحرية» ، وهي بلغة ابن خلدون : المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة .

ففي فصل عنوانه : (في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم) ، يقول ما نصه : «وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها ، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها . فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة . ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزًا عن المقاومة والمطالبة» (١ : ١٨٧) . لكنه يؤكد أن عصبية أخرى

أو جيلاً آخر يمكن أن ينشأ في قلب العصبية التي عجزت عن المقاومة والمطالبة ، ولا يعرف الأحكام والقهر والمذلة ، فيقتدر على المطالبة والتغلب ، كما أنه يتكلم بلهجة الثناء والمديح على «النفوس الأدبية» التي لا تحمل تقبل الضيم والمذلة ، والتي تكون بذلك قادرة على المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة (١ : ١٨٨) . صحيح أنه يورد ذلك في سياق اقتصادي يتعلق بالغارم والضرائب ، لكن دلالته «السياسية» صريحة أيضًا .

(٣)

كل هذه الوجوه من الفكر الخلدوني وجوه «حداثية ليبرالية» . لكن علينا ألا نتوهم أن هذا الفكر كان خالصًا لهذه الرؤية . فقد كان ثمة فيه وجوه أخرى تمد جذورها في فلسفةٍ (ما قبل حداثية) تتردد ، وفق مقاربتنا المعاصرة ، ما بين النزعة المحافظة Conservatism والنزعة الجماعية Communitariarism ، ولكن بتحديد أعظم وأخص بالنزعة المحافظة .

لا يتسع المقام هنا للتفصيل في الأفكار الموجهة للفلسفة المحافظة لكن قدرًا محدودًا من الإبانة ضروري .

فالمذهب «المحافظ» يعني بالدرجة الأولى التعلق بالماضي ، وعدم الرغبة في التغيير ، والجنوح إلى نظرة غير متفائلة إلى المستقبل على وجه العموم . ويغلب على المحافظين الاعتقاد بأن جميع القضايا والمشاكل السياسية هي بشكل أساسي ذات طبيعة دينية ، وأن العقلانية في ذاتها لا يمكن أن تفي بالاحتياجات الإنسانية . ويؤكد المذهب المحافظ أن المجتمع والضمير محكومان كلاهما بالقصد الإلهي . ويتعلق المحافظون تعلقًا قويًا بالحياة «التقليدية» . ولا ينادون بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية ، والمساواة الوحيدة الحقيقية عندهم هي مساواة أخلاقية . والقيم الأخلاقية التقليدية لا تنفصل عن سائر مناشط الحياة . وعندهم أن المجتمع الحضاري ، أو المتحضر ، يتطلب تراتبية وطبقات ، وأنه لا انفصال بين الملكية وحق التملك وبين الحرية ، وإذا ما تم الفصل بينهما

فإن ذلك يعني زوال الحرية .

وتستند العقيدة المحافظة في جوهرها إلى القول إن الكائنات البشرية محكومة بالعواطف والانفعالات وإن هذه تغلب على العقل . لذا يتعين ضرورة وضع ضوابط على شهوات الناس . والطريقة المثلى لتحقيق ذلك هي «التقليد» أو «التراث» (Tradition) . وههنا تحتل فكرة العناية الإلهية مكانة مركزية في المنظومة «المحافظة» . فالوسيلة الخاصة بالحراك الاجتماعي هي العناية الإلهية . لا شك في أن بعض التغير أو الحراك ضروري بين حين وآخر للحفاظ على حيوية المجتمع ، مثلما هي الحال في أمر تجدد الجسم الإنساني . لكن هذا الحراك ينبغي أن يتم دومًا ببطء ، وبمراعاة الاتجاه الذي تحرك فيه العناية الإلهية القوى الاجتماعية . و«استعارة» (سلسلة الوجود : Chain of being) تعبر عن هذه العناية وذلك بما تنطوي عليه من رحابه الخليقة الإلهية وتنوعها ونظامها ووحدتها ، بدءاً بساق (العرش) وانتهاء بأدق الأشياء وأكثرها حميمية في باطن الذات الإنسانية . في هذه «السلسلة» تترابط الخليقة على نحو لا يخلي مكانًا لأية ثغرة(*) . وفي ضوء هذا التصور تربط الفلسفة المحافظة الحياة الخاصة والعامة بالقيم الأخلاقية التقليدية ، ولا تقيم فصلاً بين السياسي وبين الأخلاقي المتعلق بقيم الجماعة (Community) التي تدعم الذات وتقوّم وجودها ، وهو ما يأخذ به المذهب الجماعتي Communitarianism الذي نادى به فلاسفة من أمثال مايكل وولتزر Michael Walzer ومايكل ساندل Michael Sandel وتشارلز تايلور Charles Taylor .

بالطبع ، ليس قصدي هنا أن أبحث عن هذه المبادئ والاعتقادات في فكر

(*) BOGUSLAW, Robert, Liberalism/Conservatism, in Encyclopedia of Sociology, 2d Ed., Vol.3, pp. 1598-1599' TILLYARD, E.M.W., 1959, The Elizabethan World Picture, New York: Vantage, LOVEJOY, Arthur S., 1960, The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea, New York: Merdian.

ابن خلدون لأزعم أنها مطابقة لما ينطوي عليه هذا الفكر . فمن واجبنا في جميع الأحوال أن نلاحظ المدى الزمني والثقافي الذي يفصل بين فضاء القرن الرابع عشر الميلادي الخلدوني وبين فضاء القرن العشرين والحادي والعشرين الحديث . لكن القصد هو أن أنوه بجملة من الفهوم والرؤى والتقديرات الخلدونية التي تصب في الفضاء «المحافظ» الحديث ، الذي ينسبه فلاسفة الثقافة إلى مرحلة «ما قبل الحداثة» ، والذي يكشف في فكر ابن خلدون عن مناطق «غير ليبرالية» تقابل تلك التي يمكن نسبتها إلى الحداثة الليبرالية .

في مقدمة ما أزعمه في هذا الباب أن الرؤية الشاملة للعالم الذي صرح ابن خلدون أنه اكتشفه وتبيّن قوانينه ، هي رؤية مغلقة بروح غير متفائلة . كانت «الحداثة» و«الأنوار» الغربية مشبعة بمبدأ (التقدم) وأن العالم يسير نحو الأفضل . وعززت فلسفة الحرية هذا الاتجاه . لكن علم العمران البشري الخلدوني لا ينطوي إلا على «تقدم نحو الأفول والزوال» ، أي نحو الأسوأ . فالدولة تخضع ، وفق نظام حسي أو شبه حتمي ، لأطوار تمتد من البداوة إلى الحضارة وتحمل بذور فنائها وزوالها ، بحيث إنها إذا ما أدركت الطور الأخير ، طور الهرم المساوق لطور الترف والحضارة ، استولى عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه برء ، وامتنع ارتفاع هذا الهرم . لا شك في أن ابن خلدون ينبه إلى الأسباب والعلل التي يمكن أن تسير بالأمور في هذا الاتجاه ، وأنه يحذر منها -وهو منطق يمكن أن يكون باعثًا على الأمل في إصلاح حال الدولة والعمران -لكن ابن خلدون ، خلافًا لهذا المنطق الذي ينوه به ، يظل مسكونًا بحدس «تراجيدي» في شأن مصير الدولة والعمران . ومع ذلك فإنه لا يعبر عن «وعي تراجيدي» ذاتي في أمر هذا المصير ، إذ إن الدولة والعمرانات والأمم والقبائل تتعاقب أمام وعيه التاريخي على نحو «طبيعي» ليس هو في نهاية الأمر إلا إنفاذًا للمقصد الإلهي في الخليقة ، هذا المقصد الذي يداول الأيام بين الناس ، أو «يقدّر الليل والنهار» أو يرث الأرض ومن عليها ، أو «القادر على ما يشاء» .

ثم إن ابن خلدون يظل متشبثًا بصورة للماضي هي «الأقرب إلى الخير» . والمنطق الذي يوجه أحكامه على أحوال «الأطوار» التي تسير في اتجاه «الحضارة» هو منطق «الذم» الصريح . وليس يتعذر أبدًا تجريد «مصطلح» خلدوني واسع في ذم أطوار الدولة وخاصة تلك التي تلي الطورين الأول والثاني ، التي تنتهي بطور الإسراف والتبذير والترف والشهوات والملذات والتنعم وفساد الأخلاق والدين . بيد أن أبرز ما يشي به هذا الموقف عند ابن خلدون هو اعتقاده الراسخ بأن «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» (١ : ١٦٨-١٦٩) ، وذلك لأن أهل البدو هم على «الفطرة الأولى» وأن عوائد الخير قد سبقت إلى نفوسهم وحصلت ملكةً لهم ، ولم تطلهم أحوال الشر التي صاحبت أهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها ، فتلوثت نفوسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه ، حتى ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم . وأهل البدو على خلاف ذلك . فهم «وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات والملذات ودواعيها (. .) فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها ، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر . وهو ظاهر» . ويختزل ابن خلدون موقفه هذا المعزز لرؤيته المتعلقة بمثل الماضي ، في هذه العبارة الحادة التي تخرج خروجًا صريحًا على ما أسميناه «الحداثة الليبرالية» وعلى ما نسميه اليوم بـ«الليبرالية الجديدة» أو «الليبرتارية» ، وتصب في رؤية «محافظة» صريحة : «إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ، ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر . والله يحب المتقين» (١ : ١٦٨) .

في سياق المقاربة التي أجريها في هذا القول ينطوي هذا الخطاب على رؤية خلدونية أخرى تباعد بينه وبين الليبرالية المعاصرة وتجعله ذا نسب قوي

بالفلسفة المحافظة . تلك هي رؤية ابن خلدون للعلاقة بين الدولة وبين الأخلاق والدين ، أو بين السياسي وبين الأخلاقي والدينيّ . وهذه الرؤية هي التي تعلّق وجهًا من الوجوه المركزية لفكر ابن خلدون في ما جرى «الاستخدام المعاصر» - الذي بات استخدامًا «شعبيًا» على تسميته «ما قبل الحداثة» .

فبالإضافة إلى إعلاء ابن خلدون من شأن «طور الفطرة» و«الخير» في نظام البداوة «الأصلي» ، وبالإضافة أيضاً إلى تعلقه بمفهوم «الأمة» الذي يتردد على الدوام في أقواله وأفكاره - وهو مفهوم يستند في ماهيته إلى أساس (الهوية) ويشخص بما هو أحد الأسس الرئيسة التي تقوم عليها الفلسفة الجماعتية الحديثة والمحافظة ، بالإضافة إلى هذا كله ينهض ابن خلدون بشدة في وجه فصل الأخلاق عن السياسة ، مثلما يجعل من الدين عاملاً جوهريًا في قوة العصبية التي تؤسس الدولة ، ويجعل من ضعف الدين أيضًا و«نبذه ظهريًا» واحدًا من العوامل الأساسية المؤذنة بأفول العمران وانهياره . وليس لديّ ريب في أن ربط ابن خلدون بين ظواهر «فناء الأمة» و«خراب الأوطان» و«خراب العمران» و«أفول العمران» و«هرَم الدولة» وبين ظاهرة «الترف» ، إنما يجد أساسه في الآية القرآنية : ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾ (الإسراء : ١٦) (و : المقدمة ١ :١٩١) . فكل ذلك بيّن في الخطاب الخلدوني : السياسي لا ينفصل عن الأخلاقي ولا عن الدينيّ . وذلك خلافًا لما تتعلق به الحداثة الليبرالية ، وموافقة لما تشدد عليه الفلسفة المحافظة الضاربة في الفلسفة الجماعتية . و(المقدمة) حافلة بالنصوص التي تذهب في هذا الاتجاه وتؤسس هذه النظرة . ويكفيني من هذه النصوص هذا القول في (المقدمة) : «لما كان الملك طبيعياً للإنسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع - كما قلناه - وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة ، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه ، أما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير ، وخلاله أقرب ، والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان ، لأنها خاصة للإنسان لا

للحيوان ، فإذاً خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك ، إذ الخير هو المناسب للسياسة (. .) وأيضًا فالسياسة والملك هي كفالة للخلق ، وخلافة للّه في العباد ، لتنفيذ أحكامه فيهم . وأحكام اللّه في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع . وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان ، بخلاف قدرة اللّه سبحانه وقدره ، فإنه فاعل للخير والشر معاً ومقدّرهما ، إذ لا فاعل سواه . فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأُونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام اللّه في خلقه ، فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ، ووجدت فيه الصلاحية لذلك» (١ : ١٨٩-١٩٠) .

وأخيرًا توجه فلسفة ابن خلدون في العمران والدولة فكرة دينية خالصة هي فكرة العناية الإلهية والتقدير الإلهي ، وتنظيم العالم وفق المشيئة الإلهية وما يماثل «سلسلة الوجود» . وهذه محافظة صريحة .

أخلص إلى أمرين:

الأول : أن ابن خلدون ، وفقاً لمقاربة معاصرة ممكنة لعمله في (المقدمة) ، يقع بين حدّين ظاهرين : حد يستشرف ، في أواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر ميلادي ، آفاق الحداثة الليبرالية التي تحول إليها الغرب الحديث غداة حركة الإصلاح الديني البروتستانتي ونشأة الليبرالية الاقتصادية الرأسمالية ؛ وحد يمتد في تاريخ سالف وفي رؤية ثقافية «اتباعية» - أي محافظة - ضاربة في ما يسمى اليوم بالرؤية «الجماعتية» . تداخل عند ابن خلدون هذان الحدان أو الطرفان ولم يتبين ما من شأنه أن يحول دون التركيب بينهما في «رؤية شاملة» لا تخلو من سمة «الإشكال» و«المفارقة» .

الثاني : أننا حين نستحضر فكر النهضة العربية الحديثة - هذا الفكر الذي نسبه ألبرت حوراني إلى ما أسماه «العصر الليبرالي» - نكتشف أنه قد تمثّل رؤية ابن خلدون الشاملة - دون أن ينطلق على الدوام من نصوصه ، إذ إن

بعض قرائه قد تبيّن في نصوصه فكرًا عدميًا مناهضًا للنهضة والتقدم - ووفقًا لهذا التمثل الشامل أمكن لهذا الفكر ، فكر النهضة الحديثة ، أن يشي في مطالع تجربته وفي «لحظات» عدة من تطوره ومن راهنيته ، بالسمة المشكلة نفسها التي تنطوي عليها رؤية ابن خلدون ، أعني «الأصالة والحداثة»(*) .

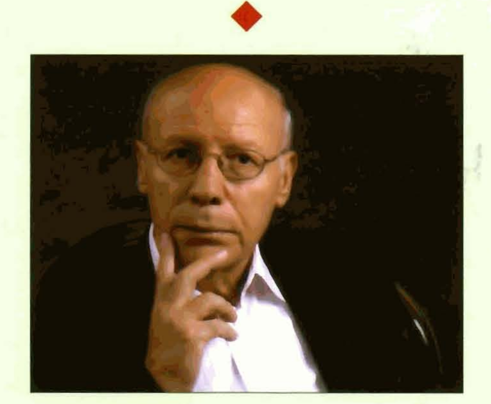
(*) ندوة ابن خلدون ، جامعة فيلادلفيا ، عمان ، ٤ كانون الثاني ، ٢٠٠٦ .





المقدّس والحرّية

وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث



- في العقدين الأخيرين من القرن الماضي وفي العقد الحاليّ من هذا القرن ، وفي أجواء عاصفة من التقابل الصداميّ بين ما هو دينيّ وما هو دنيائيّ - علمانيّ وليبراليّ - ، ومع تعاظم الدعوة إلى الديمقراطيّة والحريّة واشتدادها ، وتقدّم الفرداني على الاجتماعيّ تقدّمًا خارقًا ، نجمت في (**مدينة الإسلام الكونيّة**) ، وفي المجال المشترك بين الغرب وبين الإسلام ، ظاهرة « **خرق الحريّة** » لمجال « **المقدّس الإسلاميّ** » ، وهو خرق كان الغرب قد مارسه وألِفَه منذ (**عصر التنوير**) والدخول في (**الحداثة**) . وقبل ذلك بعقود - واليوم أيضًا - تثير الحداثة والتحديث ونتائجهما تحوّلاتٍ وفعالاً عميقة تطال جملة المفاهيم والقيم المركزيّة الثقافيّة والأخلاقيّة والدينيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة في وجود الإنسان العربيّ .

يراجع **فهمي جدعان** ، في هذا الكتاب ، ثلّة من هذه القضايا بالبحث والنظر والتأمّل التحليليّ والنقديّ والتأسيسيّ ، ويتوسّل ، في ذلك ، بتضافر العقل المعرفيّ والعقل الوجدانيّ الباعثين على « **ضرورة الاهتمام والاكتراث** » .

- **فهمي جدعان :**

دكتوراه الدولة في الآداب (السوربون ، باريس) ؛ عمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربيّ والإسلاميّ في عدّة جامعات عربيّة ، وفي جامعة باريس (السوربون الجديدة) ، وأستاذًا زائرًا في (الكوليج دي فرانس) بباريس . منح عدّة أوسمة وجوائز رفيعة ، علميّة وثقافيّة . له كتب وبحوث عديدة منشورة باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة .


ISBN 978-9953-36-290-4
9 789953 362908

